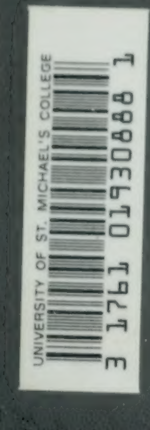

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 01930888 1

Gerald B. Phelan
1921.

PSYCHOLOGIE

TOME II

De la vie intellective ou raisonnable

Bibliothèque de l'Institut Supérieur de Philosophie

COURS DE PHILOSOPHIE

VOLUME III

PSYCHOLOGIE

PAR

le cardinal D. J. MERCIER

Archevêque de Malines
Président honoraire de l'Institut Supérieur de Philosophie
à l'Université de Louvain
Membre de l'Académie royale de Belgique

4 PLANCHES GRAVÉES SUR PIERRE



DIXIÈME ÉDITION, Tome II

LOUVAIN
Institut Supérieur de Philosophie
1, Rue des Flamands, 1

PARIS
Félix ALCAN, Éditeur
108, B^d St-Germain, 108

1920

LOUVAIN
IMPRIMERIE « *NOVA ET VETERA* »
136, rue de Tirlemont, 136

TROISIÈME PARTIE

De la vie intellective ou raisonnable

AVANT-PROPOS

161. Objet de la troisième Partie. — Nous avons à considérer, dans cette troisième Partie, les manifestations d'activité propre à l'homme, et les facultés d'où elles procèdent immédiatement, pour remonter ensuite à la nature d'où dérivent les unes et les autres.

L'étude de la *nature* de l'homme fera l'objet du *Chapitre I.*

Puis nous rechercherons quelle est l'*origine* de l'homme : ce sera la matière du *Chapitre II.*

Enfin nous nous demanderons quelle est sa *destinée :* ce sera la matière du *Chapitre III.*

Nous embrasserons ainsi tous les problèmes fondamentaux que comprend la philosophie de l'âme humaine, ou, pour mieux dire, la philosophie de l'*homme*, car la triple étude que nous venons d'annoncer nous fera connaître l'homme par ses causes suprêmes, *formelle* et *matérielle* (nature), *efficiente* (origine), et *finale* (destinée).

Le *Chapitre I* intitulé : *La vie intellective ou raisonnable* comprendra *trois Articles.*

Le *Premier Article* aura pour objet les *actes* propres à l'homme : *La connaissance intellectuelle et l'intelligence (Section I) ; la volition et la volonté (Section II).* Dans une

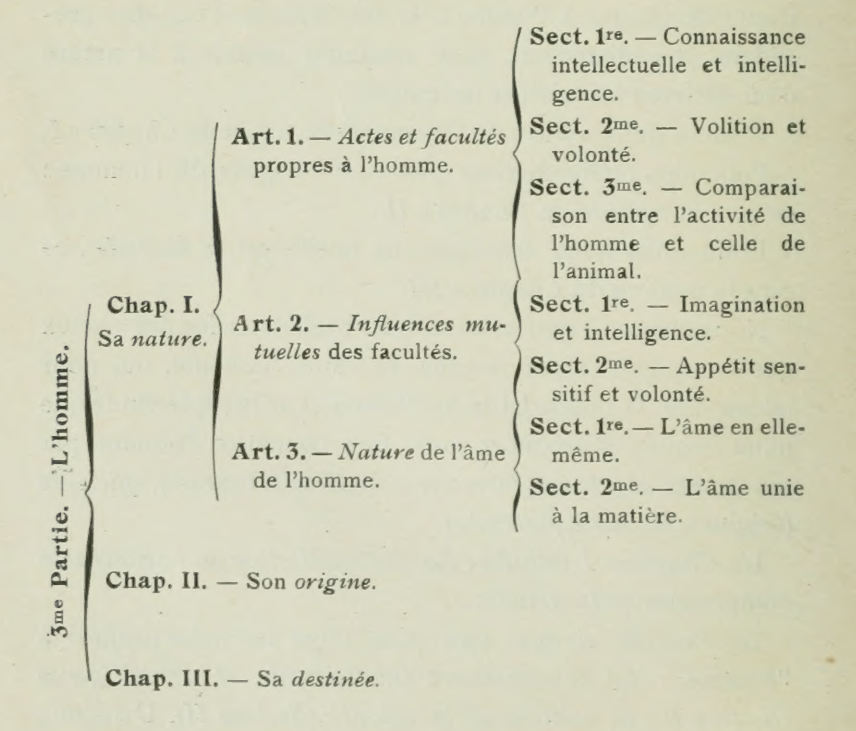
troisième section du même Article, nous utiliserons les notions, acquises dans les deux premières, à établir une *comparaison entre l'activité de l'homme et celle de l'animal (Section III).*

Un *Second Article* aura pour objet les *mutuelles influences* de la vie sensitive et de la vie intellective et l'analyse de *certains états complexes* qui résultent de leur jeu combiné.

On y comparera *l'imagination et l'intelligence (Section I); l'appétit sensitif et la volonté (Section II).*

Enfin l' *Article Troisième*, consacré à la *nature* de l'âme humaine, traitera successivement de la nature de *l'âme* envisagée *en elle-même (Section I)* et de la nature de *l'âme* envisagée *dans son union avec la matière (Section II).*

Voici donc les divisions et subdivisions de cette Troisième Partie :



CHAPITRE I

NATURE DE L'AME HUMAINE

ARTICLE PREMIER

Actes et facultés propres à l'homme

PREMIÈRE SECTION

La connaissance intellectuelle et l'intelligence

162. Objet de cette section. — La connaissance intellectuelle suppose essentiellement, comme toute connaissance, l'union d'un *objet* connu avec le *sujet* qui le connaît, d'un objet intelligible avec l'intelligence.

Quel est cet *objet ?*

Comment est-il saisi par le sujet, en d'autres mots, comment s'opère l'*union* de l'objet pensé avec l'intelligence qui le pense, dans l'acte de la pensée ?

Nature et *origine* de la connaissance intellectuelle, telles sont les deux questions principales que nous avons à résoudre dans cette première Section (§§ 1 et 2).

Elles concernent nos *premières* connaissances intellectuelles.

Or, l'intelligence se développe, passe de la puissance à l'acte et d'un acte simple à des actes plus compliqués. Comment l'intelligence passe-t-elle du premier acte aux suivants, en d'autres mots, quel est le *processus de son développement ?* (§ 3).

§ 1

Objet de la connaissance intellectuelle

SOMMAIRE. — 163. Notions préliminaires : Objet matériel et objet formel de l'intelligence : objet formel commun ou propre. — 164. Première thèse : L'objet formel commun de l'intelligence, c'est l'être. Preuve de la thèse. — 165. Seconde thèse : L'objet propre de l'intelligence humaine est emprunté aux choses sensibles, mais il est abstrait et universel. Sens de la thèse. — 166. D'où vient la difficulté du problème idéologique ? — 167. Preuve de la première partie de la seconde thèse : L'intelligence emprunte son objet propre aux choses sensibles. — 168. Seconde partie de la thèse : L'objet de l'intelligence est abstrait. Preuve tirée de la conscience. — 169. Seconde partie de la thèse : Preuve tirée du langage. — 170. Objections et réponses. — 171. Corollaire : Toute connaissance intellectuelle est abstractive. — 172. Les propriétés de l'objet abstrait. Critique de la terminologie scolastique à ce sujet. — 173. Remarque : Les différents degrés d'abstraction.

163. Notions préliminaires : Objet matériel et objet formel de l'intelligence : objet formel commun ou propre. — La question : *Quel est l'objet de la pensée?* est susceptible d'une double interprétation.

Elle peut signifier, en effet, d'une façon générale : *Quels sont les objets* accessibles à la pensée ; qu'est-ce qui est compris dans le champ de la connaissance intellectuelle ? La question, ainsi entendue, porte sur l'objet *matériel* de l'intelligence, elle vise la somme des objets qui sont, n'importe de quelle façon, connaissables par l'intelligence.

Mais ces objets qui tous sont, *d'une certaine façon*, intelligibles, sont de nature très différente : substance ou accident, corps ou esprit, êtres contingents ou Être nécessaire. Qu'y a-t-il, à proprement parler, d'intelligible chez tous ? Sous quelle formalité, commune à tous, tombent-ils sous les prises de la faculté intellectuelle ?

Cette *formalité* à raison de laquelle les choses intelligibles sont intelligibles, on peut l'appeler *objet formel commun* de

l'intelligence ; ainsi se trouve définie la seconde acception de la question posée plus haut : *Quel est l'objet de la pensée ?*

Si tous les objets accessibles à la pensée l'étaient dans les mêmes conditions, en d'autres mots, si tous les objets intelligibles étaient de même nature, ils seraient proportionnés au même titre et dans la même mesure à la capacité de la faculté intellectuelle, et, dans ce cas, l'intelligence aurait *un* objet formel, *un seul*, toujours le même.

Mais les objets accessibles à la pensée étant de nature différente, ils ne peuvent répondre tous de la même manière à la puissance de la faculté. Il y aura nécessairement un objet placé immédiatement à la portée de la faculté ; elle le connaîtra tout d'abord et, par son intermédiaire, connaîtra tout ce qu'elle pourra atteindre au delà : ce sera l'objet formel *propre* de l'intelligence.

Quel est cet objet propre de l'intelligence, son objet *primordial*, *immédiat*, *direct*, *proportionné*, *connaturel ?*

Insistons sur cette notion de l'objet propre, car elle est capitale en psychologie.

La connaissance de l'objet propre est *immédiate*, c'est-à-dire fournie directement par l'objet lui-même.

La connaissance *médiate* d'un objet ne vient pas de l'objet lui-même, mais de choses distinctes de lui, ayant toutefois des rapports avec lui.

La connaissance médiate s'obtient au moyen de la *négation* et de l'*analogie*.

La connaissance *négative* présuppose une connaissance positive d'un objet dont elle supprime, pour se former, soit une perfection, soit une imperfection.

La notion de la *mort*, celle de la *simplicité* sont négatives ; la première exclut une perfection, la vie ; la seconde exclut une imperfection, la composition.

La connaissance *analogique* renferme toujours une néga-

tion, elle est opposée à la connaissance *propre*. Celle-ci saisit une perfection, telle qu'elle est dans la réalité : les notions d'*action*, de *division* sont positives et propres.

Lorsqu'une perfection, connue d'abord telle qu'elle est dans la nature, est apqliquée ensuite à une chose d'une autre nature, avec la réserve exprimée ou sous-entendue que, dans ce second cas, l'attribution ne se fait pas dans le même sens que dans le premier, l'attribution se fait « *analogiquement* » ; la connaissance du second objet, comparée à la connaissance positive et propre du premier, est « *analogique* ». Nous avons une notion *propre* de la coexistence de deux corps superposés, une connaissance *analogique* de la présence de l'âme dans le corps.

Saint Thomas appelle l'objet propre d'une faculté ce qui est connu *primordialement et par soi*, « primum et per se ».

L'objet connu par l'intermédiaire de l'objet propre s'appelle l'objet *impropre*, *consécutif*, *médiat*, *indirect* de la faculté.

Ensemble, l'objet propre et l'objet impropre comprennent l'objet formel *commun* ou *général* de la faculté.

Nous nous proposons de démontrer les deux thèses suivantes :

Première thèse : L'intelligence a pour objet formel commun l'être, tout ce qui est.

Seconde thèse : L'intelligence humaine emprunte son objet propre aux choses sensibles, elle se le représente abstraitement et universellement. — Le suprasensible n'est connu par elle que médiatement, par des procédés de négation et d'analogie.

164. Première thèse : L'objet formel commun de l'intelligence, c'est l'être. Preuve de la thèse. — L'*être* en général désigne toute chose soit existante soit possible.

Preuve positive : L'intelligence connaît l'être. — Chaque fois que la pensée s'exerce, son objet s'offre à elle comme

une chose, comme *quelque chose*, plus ou moins déterminé d'après le cas, qui existe ou peut exister. Donc l'*être* est l'objet commun de l'intelligence.

Preuve exclusive : L'intelligence ne connaît que l'être. — L'intelligence connaît des objets de nature différente, des substances et des accidents, des corps et des esprits, des êtres contingents et l'Être nécessaire : or, il n'y a à ces objets différents qu'un seul caractère commun, l'être ; donc, la seule raison formelle assignable à l'intelligence, c'est l'être.

Donc l'être est, il est seul le terme de tous nos actes intellectuels ; donc enfin l'objet commun et adéquat de l'intelligence, c'est l'être [1]). Si c'est l'être, c'est le vrai [2]) ; le vrai désigne, en effet, l'être en tant qu'il est en rapport avec une intelligence.

Comme nous le disions à l'instant, il est impossible que l'esprit humain connaisse de la même façon les innombrables objets intelligibles ; nous sommes amenés ainsi à nous poser la question de l'objet propre de l'intelligence humaine.

165. Seconde thèse : L'objet propre de l'intelligence humaine est emprunté aux choses sensibles, mais il est abstrait et universel. Sens de la thèse. — D'après cette thèse, seules les choses sensibles sont à la portée immédiate de l'intelligence humaine.

Tout le contenu *positif* de nos concepts se trouve réalisé dans les choses sensibles, soit dans l'objet des sens exté-

[1]) « Objectum intellectus est ens intelligibile ; quod quidem comprehendit omnes differentias et species entis possibilis : quidquid enim esse potest intelligi potest ». *Cont. Gent.*, II, 98.

[2]) « Illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens. Verum et ens differunt ratione per hoc quod aliquid est in ratione veri quod non est in ratione entis ; non autem ita quod aliquid sit in ratione entis quod non sit in ratione veri ; nec per essentiam differunt, nec differentiis oppositis invicem distinguuntur ». Quæst. disp. *De veritate*, art. 1.

rieurs soit dans l'objet des sens internes ; c'est dans l'expérience sensible que nous les saisissons la première fois.

Ce qui est *propre* aux êtres supramatériels, nous ne le connaissons pas positivement, mais seulement à l'aide de *négations* et d'*analogies*.

La thèse ne signifie pas que nous n'avons des êtres spirituels aucun concept positif, mais que les concepts positifs que nous possédons d'eux, nous les avons vus réalisés dans les choses sensibles ; dès lors, ils ne peuvent pas nous dire ce qui leur est caractéristique. Comme exemples de ces concepts on peut citer les idées d'être, d'unité, d'activité, de connaissance.

Mais, c'est le second point de la thèse, l'objet intelligible bien qu'emprunté aux choses sensibles est connu suivant un mode tout différent que ces dernières.

L'objet d'une perception ou d'une représentation imaginative est *tel objet*, *hoc aliquid*, c'est-à-dire une chose affectée de notes déterminatrices, de telle quantité, de telles qualités, exerçant telle action, subissant telle autre action ; il est posé déterminément à tel endroit, existe à tel moment : bref, il est *hoc*, *aliquid*, *hic*, *nunc*.

Sous cet enveloppement de notes déterminatrices, la chose est dite *concrète (cum crescere*, accrue).

Une chose concrète est seule telle qu'elle est : elle est *singulière*, *individuelle*. L'objet des sens est donc tel objet *déterminé*, *concret*, *singulier* ou *individuel*.

Or, cette chose perçue ou imaginée, l'intelligence la connait sans faire entrer dans la représentation qu'elle s'en forme les notes déterminatrices qui la particularisent : *la chose* pensée est pensée à part de telle quantité, de telles qualités, de telle localisation, soit dans l'espace, soit dans le temps : ainsi soustraite aux déterminations matérielles, spatiales, temporelles — abstracta ab hoc, hic, nunc — on la dit *abstraite*.

Ajoutons que cet objet abstrait peut, en vertu d'un travail

dont nous expliquerons prochainement le mécanisme, devenir, et devient naturellement *universel*, c'est-à-dire, applicable à une infinité de sujets individuels.

Les scolastiques appelaient les objets intelligibles ainsi connus, les *quiddités*, ou encore les *raisons intimes* des choses.

Le mot *quiddité* désigne, d'une façon générale, *ce que quelque chose est*, ou ce que l'on répond à la question τί ἐστί, *quid est?* qu'est-ce que la chose? τὸ τί ἐστὶ εἶναι, l'être que la chose est.

Répondre à cette question, c'est faire connaître les *caractères* de la chose : Le mot *raisons, ratio rei*, désigne indéterminément ces caractères, c'est-à-dire tout ce qui, plus tard, nous *rendra raison* de la chose, contribuera à nous expliquer ce qu'elle est, sa nature, son activité, etc.

La thèse comprend donc deux parties :

La première partie affirme que l'intelligence emprunte son objet immédiat aux choses sensibles.

La seconde partie affirme que l'intelligence a néanmoins un objet propre supérieur à celui de l'expérience sensible, parce que l'objet qui dans la nature est sensible est conçu dans la pensée suivant un mode abstrait et universel.

En résumé : *L'objet direct de l'intelligence est emprunté à l'expérience sensible, mais il est abstrait et universel.*

166. D'où vient la difficulté du problème idéologique ? — Il semblerait, à première vue, qu'il ne dût rien y avoir de plus simple que d'assigner à notre intelligence son objet propre ; l'œil a pour objet les couleurs ; l'oreille, les sons ; il semble naturel de croire qu'il est tout aussi aisé de dire quel est l'objet de la pensée, et l'on se demande d'où vient qu'il y ait à ce sujet des vues divergentes.

Mais, lorsque l'on considère la multiplicité des actes de

connaissance dont l'âme humaine est le principe ; l'intimité naturelle qui les rattache les uns aux autres et qui les fait s'enchevêtrer dans notre vie mentale ; l'impossibilité où nous sommes de les observer autrement que par la conscience et la réflexion ; lorsqu'on apprécie alors la violence qu'il faut toujours se faire pour s'arracher aux sollicitations du monde extérieur et se reporter sur la vie intime de l'âme, on s'étonne moins des difficultés qui entourent le problème idéologique et des controverses qu'il a toujours soulevées.

167. Preuve de la première partie de la seconde thèse : L'intelligence emprunte son objet propre aux choses sensibles. — *1er Argument, tiré des conditions d'exercice de la pensée intellectuelle.* — L'activité intellectuelle est dépendante des conditions anatomiques et physiologiques du système nerveux [1], à telle enseigne que ce qui affecte le système nerveux affecte aussi la pensée. Ainsi, une lésion des centres nerveux suspend ou trouble l'exercice de la pensée ; les agents physiques, tels que la chaleur et l'électricité, agissent sur le système nerveux et sur la pensée : deux degrés de chaleur interne de plus nous donnent le délire, un froid intense empêche le travail de l'esprit ; l'oxygène et l'acide

[1] Depuis longtemps on cherche quelle relation il y a entre le cerveau et la mentalité. On a mis en cause les circonvolutions cérébrales, les complexités et le poids du cerveau, etc... mais on n'a pas abouti jusqu'à présent à des conclusions. Voici néanmoins, à titre documentaire, quelques observations recueillies par un anthropologiste de Prague, M. Mathiega, et rapportées par M. De Parville dans une de ses causeries scientifiques; M. Mathiega a eu soin de tenir compte des poids relatifs du corps entier et du cerveau.

Le cerveau le plus lourd qu'ait rencontré M. Mathiega est celui d'un jeune homme de 25 ans, de haute stature (1m80) et de forte corpulence ; ce cerveau pesait 1.820 gr. Les cerveaux de femme les plus lourds n'arrivent pas à plus de 1.500 gr. Le plus léger pesait 1.020 gr. (25 ans, 1m50 de hauteur). En moyenne, M. Mathiega a trouvé que le cerveau masculin pèse 1.400 gr. et le cerveau féminin 1.300 gr.

Le résultat le plus intéressant est celui que l'auteur a obtenu en

carbonique, la composition normale ou anormale du sang, les alcools, divers poisons agissent en bien ou en mal sur l'intelligence, exaltent ou paralysent son action [1]; bref, l'intelligence subit, dans son exercice, l'influence des agents du milieu extérieur et de l'organisme.

Or, cette dépendance ne peut s'expliquer que de deux manières :

Ou bien, la pensée est identique à la sensation et comme elle une fonction du système nerveux.

Ou bien, la pensée exige pour s'exercer le concours d'une activité qui, elle, est fonction du système nerveux.

mettant en regard le poids moyen du cerveau selon le genre du travail. Il a pu opérer sur 235 poids cérébraux d'individus de fonctions et de culture intellectuelle très différentes. Voici son petit tableau :

Occupations.	*Nombre de cas.*	*Poids moyen*
Journaliers	14	1.410
Ouvriers, manœuvres	34	1.433
Portiers, gardes, surveillants . . .	14	1.436
Mécaniciens	123	1.450
Gens d'affaires, commis, musiciens professionnels, photographes, etc.	28	1.468
Médecins, professeurs, etc.	22	1.500

Ici, il apparaît assez nettement que l'organe s'accroît en raison de la fonction, puisque l'on passe des journaliers (1.410) aux médecins, etc. (1.500).

Cette statistique est trop insuffisante pour qu'il soit permis d'en tirer quelque conclusion certaine ; cependant, elle est intéressante dans son ensemble parce qu'elle tend à montrer que, tout de même, les individus qui font fonctionner leur cerveau, qui le nourrissent par conséquent davantage, font accroître son poids. Si l'on trouve d'ailleurs, un poids énorme de cerveau chez un imbécile, cela ne détruira pas la règle, parce que l'individu a pu travailler beaucoup, sinon bien.

Chez le fou, le cerveau travaille, mais sans profit, comme le fait une machine affolée. C'est pourquoi on peut rencontrer des cerveaux lourds dans toutes les catégories d'individus, sans qu'il soit permis d'en conclure que ces cerveaux étaient bien équilibrés et qu'ils appartenaient à des hommes de valeur. Le poids du cerveau peut être un indice de supériorité intellectuelle, mais il n'en est pas la caractéristique absolue.

[1]) Voir Richet, *L'homme et l'intelligence,* III.

A priori et à ne regarder que les faits que nous venons de considérer, ces deux explications sont également plausibles.

Mais la première est inconciliable avec une autre catégorie de faits que nous alléguerons dans la seconde partie de la thèse, et qui, nous le montrerons dans la suite, prouvent le caractère immatériel de l'intelligence.

Donc, la seconde explication est la vraie : la pensée est dépendante des conditions anatomiques et physiologiques du système nerveux, parce qu'elle est en relation avec une activité dépendante de cette partie de l'organisme et qui ne peut être évidemment que l'exercice des sens externes et internes.

En quoi peut consister cette dépendance, sinon en ce que l'objet de la pensée doit être préalablement perçu par les sens externes et internes ?

Or, un objet perceptible par les sens externes ou internes est, par définition, un objet sensible.

Donc l'objet de la connaissance intellectuelle est emprunté aux choses sensibles.

2d Argument, tiré de la conscience. — 1° *a)* Il n'y a pas de conception mentale qui ne s'accompagne d'un tableau de l'imagination. Pas de notion sans phantasme, dit Aristote. Διὸ οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή [1]).

Chaque fois que la pensée prend naissance, l'image apparaît ; aussi longtemps que l'effort de la pensée se prolonge, elle le soutient.

Tantôt le phantasme est une image naturelle : la représentation sensible d'un arbre, d'une feuille, un paysage, un portrait ; tantôt c'est une figure géométrique, un symbole arithmétique, algébrique ; tantôt une forme artistique ; tantôt, enfin, le tableau imaginatif n'évoque plus directement aucun objet déterminé mais sert à en évoquer indifféremment un grand nombre, il consiste dans les signes du langage.

[1]) *De anima,* III, 7.

L'image est si étroitement liée à la conception intellectuelle qu'il faut un effort pour les distinguer.

Le cardinal Cajetan n'hésite pas à affirmer que l'expérience doit fournir, non seulement la matière du concept et, par conséquent, celle des termes du jugement, mais aussi un spécimen de leur union. « Necessario cognitio complexa principiorum præexigit sensitivam experimentalem » [1].

Au surplus, n'éprouvons-nous pas souvent l'effet de l'imagination et des passions qu'elle éveille sur le cours de notre vie intellectuelle ou de notre vie morale ? Une image surgit tout à coup et *distrait* l'esprit de l'objet auquel il était appliqué ; elle l'*obsède* et l'empêche de poursuivre le travail entrepris ; elle éveille les passions et, par voie de conséquence, fixe exclusivement sur une chose ou sur un aspect des choses qui momentanément nous intéresse l'attention de l'intelligence.

Les moralistes savent que, aux heures de passion, sous l'influence de la peur ou l'attrait de la volupté, le jugement *s'aveugle*, la volonté *s'égare :* cela veut dire que, l'attention étant absorbée par un seul côté des choses, ce qui en temps de calme paraîtrait honnête, juste, prudent ne paraît plus tel ; ce qui révolterait une volonté maîtresse d'elle-même la séduit — la détourne du droit chemin, suivant la belle expression latine *seorsum ducere.* — La source la plus ordinaire des « *tentations* » est dans une influence exagérée de l'imagination et, par suite, des passions sur nos facultés supérieures.

La conscience personnelle témoigne donc, de diverses manières, que pour penser nous nous aidons d'images, non pas d'une façon occasionnelle ou intermittente, mais régulièrement toujours, *naturellement.*

[1]) Cajetan, *Comm. in Post. Anal.,* II, 13. Nous avons examiné ce point en Critériologie, 6e éd., p. 255.

b) De même, pour faire comprendre notre pensée à autrui, nous avons recours aux images, aux exemples.

Chaque idée s'exprime sous une forme sensible. Nous aimons à produire nos jugements et nos raisonnements sous des dehors qui parlent à l'imagination, et ceux qui sont chargés d'initier l'enfance à la vie intellectuelle savent le prix de la méthode intuitive en pédagogie. Les maximes de la sagesse populaire revêtent généralement une forme sensible. « La fable se trouve dans toutes les littératures et à tous les âges de celles-ci sous forme de mythes, de contes ou de romans ; elle enveloppe les vérités les plus élevées de la religion, comme les adages les plus simples de la vie quotidienne » [1]).

Tels sont les faits dont l'ensemble forme la majeure de notre démonstration.

Or, supposé que l'objet de la pensée fût à n'importe quel titre suprasensible, l'intelligence n'aurait besoin d'image ni pour penser, ni pour éveiller chez autrui la pensée ; au contraire, une image sensible serait, dans ce cas, un obstacle plûtot qu'un auxiliaire.

Donc, l'objet propre de l'intelligence doit être un objet senti et imaginé, bref, un objet sensible. « Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu » [2]).

[1]) Ch. Sentroul, *La Fontaine fabuliste,* p. 7.

[2]) « Hoc quilibet in seipso experiri potest, dit saint Thomas, quod quando aliquis conatur aliquid intelligere, format sibi aliqua phantasmata per modum exemplorum, in quibus quasi inspiciat quod intelligere studet. Et inde est etiam quod quando aliquem volumus facere aliquid intelligere, proponimus ei exempla ex quibus sibi phantasmata formare possit ad intelligendum... Ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum objectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem. Si autem proprium objectum intellectus nostri esset forma separata, vel si formæ rerum sensibilium subsisterent non in particularibus, secundum platonicos, non oporteret quod intellectus noster semper intelligendo converteret se ad phantasmata ». *Sum. Theol.,* I^a^, q. 84, a. 7.

2° *L'analyse du contenu de la pensée montre directement la vérité de la thèse.* En effet les sciences humaines ont, pour la plupart, comme objet l'étude de la nature sensible soit dans ses causes prochaines, soit dans ses causes éloignées.

Nous connaissons certes aussi des êtres immatériels, notre âme, par exemple, et l'Être divin.

Mais comment nous représentons-nous ces êtres immatériels ?

Des concepts qui seraient immédiats, c'est-à-dire, empruntés aux êtres immatériels eux-mêmes, nous les représenteraient par des caractères qu'ils possèdent en propre, nous feraient voir ce qu'ils sont positivement, nous diraient par quoi leur nature est distincte de celle des êtres matériels.

Or, il n'en est pas ainsi : nous ne parvenons à nous faire une idée de la nature distinctive des êtres suprasensibles que par voie de *négation*, ou par voie d'*analogie*, ce qui n'est en définitive qu'une autre forme du procédé de négation : nos idées des êtres qui ne sont pas sensibles sont celles de l'immatériel, du spirituel, du suprasensible, de l'infini, etc... qui toutes impliquent ou la négation des imperfections du monde corporel, ou une comparaison avec des choses sensibles.

L'objet connaturel de l'intelligence est donc bien emprunté aux réalités sensibles.

3me Argument, tiré du langage. — Le langage confirme le témoignage de la conscience.

En remontant au sens étymologique des mots exprimant nos idées supérieures, — par exemple les idées d'être, de connaissance, de pensée, d'intelligence, de sagesse, à celles de vertu, de relation, de devoir, de droit, de justice, à celles enfin d'âme, d'esprit, de Dieu [1]), — on aboutit toujours à des notions se rapportant à l'ordre matériel.

[1]) 1° Le verbe substantif trahit partout une origine matérielle. En

Un philologue de grand renom, Max Müller, a essayé de dresser une table des racines primitives des langues indo-européennes ; il en compte 121, ajoutant que ce nombre pourrait encore être réduit. Évidemment, il serait hasardeux de prétendre que cette table est complète et exacte, nous laissons l'examen de la question aux hommes compétents ; mais indubitablement, dans leur teneur générale, les conclusions de la philologie confirment la psychologie scolastique, car elles tendent à établir que les racines primitives des langues expriment des concepts de choses matérielles.

Voici, par exemple, quelques spécimens de racines sanscrites prises au hasard dans la table de Max Müller ; nous citons les vingt premières :

latin, il se forme de deux racines : la première es (s), en sanscrit *as*, dont as-u souffle vital, vie ; la seconde fu — φυ, croître.

Dans les langues germaniques :

En gothique, *visan* signifie demeurer et être dans les deux sens, l'un matériel, l'autre immatériel.

En néerlandais *wez n*, être, dans le sens immatériel exclusivement.

En sanscrit *vas*, n'a que le sens matériel : demeurer.

2° *connaître*, cognoscere, γιγνώσκειν, de γίγνεσθαι, être engendré. De même, les mots *concevoir, concept, conception*, se rattachent tous à l'idée de génération corporelle.

3° *appréhender, appréhension, comprendre* (com-prehendere), trahissent manifestement une origine matérielle. Il en est de même des mots *penser* (pendere, pensare, peser), *estimer* (æstimare, æs, terme de banque), *considérer* (sidus, notion d'astrologie), *réfléchir* (re-flectere, replier), et ainsi de suite.

4° *intelligence*, non pas de intus legere, comme croyait saint Augustin et comme on l'a souvent redit après lui, mais inter-legere, recueillir parmi diverses choses.

5° *sagesse*, sap-ientia, sap-idus, savourer, en néerlandais, zap, beseffen.

Ajoutons que nous parlons couramment de la *profondeur*, de l'*élévation* de la pensée ; de la *largeur*, de la *hauteur* des vues intellectuelles ; d'un jugement *droit, ferme*, de raisonnements *serrés*, de convictions *solides*.

6° *vertu*, virtus, vis, force, vires pour *vises*, virere, verdir, *viridis*, vert, racine sanscrite *vi*, se mouvoir avec force (Comparez l'expression : une *verte* vieillesse).

Tout le monde parle de *niveau moral*, de l'*élévation* ou de la *dégra-*

Creuser, enchevêtrer, lier, peser, détruire, gaspiller, aiguiser, gratter, mordre, manger, partager, couper, rassembler, étendre, mélanger, éparpiller, arroser, trembler, jeter par terre, tomber, etc. [1]).

Sans doute, ces racines ne sont pas les premières du langage humain, mais il est permis de présumer, par analogie, que si l'on arrivait aux racines *véritablement* primitives, on se trouverait en présence d'expressions qui trahiraient aussi une origine sensible.

Remarque. — L'union naturelle de l'âme et du corps que l'on démontrera plus loin nous donne la raison intrinsèque pour laquelle l'objet de l'intelligence est emprunté aux choses sensibles.

L'union de l'âme et du corps, en effet, ne serait pas naturelle, si l'âme ne trouvait dans le corps un auxiliaire pour le déploiement des facultés qui lui appartiennent en propre, car si l'âme pouvait se suffire pour exercer son activité supérieure, le corps lui serait un fardeau inutile.

Donc le corps doit pouvoir être l'auxiliaire de la pensée et de la volition raisonnable.

dation de l'âme ; de l'*exaltation* des sentiments ; d'une douleur morale *profonde, aiguë, cuisante.*

7° *relation,* relatus, porter en arrière.

8° *devoir,* en latin debere, contraction pour *de-hibere, dehabere,* tenir de : le sens matériel du mot *habere* n'est pas douteux.

9° *droit,* dirigere, en grec ὀρέγω, en néerlandais rekken, faire un mouvement de tension.

10° *justice,* jus dicere, jus dont la racine se trouve en sanscrit *yu* joindre, lier.

11° *âme,* anima, ἄνεμος, souffle, vent ; en sanscrit *an* signifie respirer.

12° *esprit,* spiritus, souffle, respirer, aspirer.

13° *dieu,* de la racine *div,* d'où *divus,* divin. Ζεύς, Δι-ός pour Διϝ-ός.

Deus, Dieu, vient de la racine *div,* soit directement et alors le sens primitif de *Deus* serait *brillant, lumineux,* soit indirectement, de manière que le sens de *div* comme substantif serait *ciel* et que *Deus* signifierait le *céleste* (Cf. Fick, Wörterbuch, etc.).

[1]) Max Müller, *Science of thought.* Appendix.

Mais il ne coopère pas, nous le verrons dans la suite, à la constitution intrinsèque du sujet de la pensée et de la volition raisonnable.

Donc il ne peut être un auxiliaire de l'âme qu'en apportant à son activité supérieure un concours *extrinsèque*.

Ce concours extrinsèque, on se l'explique : les facultés corporelles fournissent les matériaux sur lesquels s'exerce l'activité de l'esprit; en d'autres mots, les sens et l'imagination présentent à l'esprit son objet propre.

168. Seconde partie de la thèse : L'objet de l'intelligence est abstrait. Preuve tirée de la conscience. — Lorsque, par un effort de réflexion, je démêle le contenu de ma conscience, quelles sont les représentations que j'y trouve ? Assurément, j'y trouve des percepts et des images, pourvus de caractères déterminateurs, inséparables de cette chose concrète, posée ici ou là, à tel ou tel moment — hoc, hic, nunc — mais j'y trouve aussi des objets dépouillés de ces caractères et que pour ce motif j'appelle *abstraits*, — abstractum ab hoc, hic, nunc. — Tandis que, à leurs caractères *concrets* je reconnais les objets que j'attribue aux sens externes ou internes, en un mot, le *sensible,* le signe distinctif de l'*intelligible* est pour moi son caractère *abstrait*, et nous appelons *intelligence* le pouvoir de se représenter abstraitement le sensible.

1° Dans la forêt où je me promène en ce moment, il y a des milliers de chênes, sur chacun d'eux des milliers de feuilles : il n'y a pourtant pas deux feuilles identiques. Chacune d'elles diffère des autres, par sa teinte, par sa forme, par le nombre et la disposition de ses nervures, aussi bien que par la position qu'elle occupe ici, sur ce chêne, dans telle allée, en ce jour d'été où je la considère.

Néanmoins, lorsque, jetant les yeux sur la sapinière qui est là, à vingt pas, je veux comparer la feuille de chêne aux aiguilles

de sapin, je ne fais plus attention à aucun des détails qui me faisaient tantôt distinguer les unes des autres les feuilles de chêne, je ne regarde plus que ce qu'elles ont de commun ; cette fois, mon objectif est de concevoir *ce qu'est la feuille de chêne*.

Ce qu'est la feuille de chêne, est un *abstrait*, τὸ τί ἐστι, *quod quid est*, la *ratio rei*, l'objet de la définition de la feuille de chêne. La définition que nous en donnerons ne sera ni complète, ni même peut-être en tous points fidèle ; celle du botaniste ne serait elle-même que provisoire, mais le degré de perfection de la représentation n'est pas en cause pour le moment ; nous voulons seulement constater que nous cherchons de la feuille de chêne une définition abstraite, et que la définition approximative que nous en donnons est composée de notions abstraites.

La notion de la feuille de chêne est le fruit d'une abstraction « *physique* ».

2° Nous percevons ou nous nous figurons *ce* triangle, formé de trois pièces de bois blanc, placé *ici* dans nos mains, en *ce* moment, mais nous avons conscience de nous représenter aussi *le* triangle, à part de toutes déterminations de matière sensible, de lieu et de temps. La définition des géomètres : Le triangle est une figure à trois angles et à trois côtés, nous dit ce qu'est *un* triangle quelconque, *le* triangle, elle exprime la notion du triangle *abstrait*.

La notion du triangle néglige, outre les particularités individuelles, toutes les qualités sensibles excepté la quantité, elle est le fruit d'une abstraction *mathématique*.

3° Enfin, par un troisième effort, plus pénétrant que les précédents, l'esprit arrive aux notions *métaphysiques*. Dépouillez, par la pensée, une chose d'expérience de ses caractères particuliers ; détournez l'attention des changements qu'elle subit ; supprimez mentalement sa figure et sa quantité, bref, tous les attributs propres à une catégorie déterminée

d'êtres, il vous restera *ce quelque chose*, τόδε τι, qu'est toute chose d'expérience, ce que nous appelons la ***substance*** des choses : c'est là le premier objet que l'intelligence saisit confusément lorsqu'elle entre en contact avec la réalité, c'est aussi le dernier résidu de l'analyse du contenu de la conscience, opérée par la raison réfléchissante [1]).

La thèse est fondamentale. Insistons-y, et, afin d'en mieux préciser la signification et la portée, allons au-devant des objections qu'elle peut soulever.

Possédons-nous effectivement ce pouvoir d'abstraire que nous nous attribuons ? Sommes-nous capables de nous représenter *une* feuille de chêne qui ne soit pas *telle* feuille de chêne ; *un* triangle qui ne soit pas *ce* triangle ; *une* chose qui ne soit pas *cette* chose ? Non seulement, objectera-t-on, *la* feuille prétendument abstraite est, dans la nature, réalisée en telle ou telle feuille particulière, mais aussi, l'*idée* de la feuille de chêne, celle du triangle, celle de la chose, ne sont-elles pas nécessairement incarnées dans un spécimen concret, perçu ou imaginé, de feuille de chêne, de triangle, de chose ?

Il y a dans cette objection une équivoque.

Lorsque la raison réfléchissante considère avec attention, pour se le rendre distinct, un type abstrait, elle le reporte aussitôt, par une pente naturelle, à un sujet concret : La feuille de chêne est identifiée à telle feuille déterminée, le triangle à tel triangle plan ou sphérique ; équilatéral, isocèle, scalène ; la chose, à telle ou telle chose de la nature.

L'attribution du type abstrait à un sujet concret est à la fois si apparente et si nécessaire, que plusieurs philosophes l'ont considérée comme l'acte essentiel de l'intelligence et

[1]) Cfr. *Ontologie*, 5e éd., n. 7.

ils ont dit, en conséquence, que le premier acte de l'esprit est un jugement [1]).

Mais l'objet abstrait est reporté mentalement à n'importe quel sujet concret : la feuille de chêne, parce qu'elle est conçue abstraitement à part des caractères déterminateurs de cette feuille de chêne, est identifiable à n'importe quelle feuille de chêne, n'importe où, n'importe quand ; le triangle, parce qu'abstrait, est attribuable à n'importe quel triangle ; la chose, parce qu'abstraite, est attribuable indifféremment à une chose quelconque.

L'applicabilité d'un objet abstrait à n'importe quel sujet concret constitue son *universalité.*

L'universalité du type abstrait n'est cependant pas actuelle, elle n'est que *potentielle* : elle consiste en ce que, par un acte de la raison réfléchissante, il est identifiable à des sujets concrets en nombre illimité, attribuable à chacun d'eux indifféremment.

On voit maintenant où est la réponse à l'objection des sensualistes, c'est-à-dire des auteurs qui n'admettent qu'un seul procédé de connaissance, dans l'homme, la connaissance sensible.

Il est vrai que nous ne possédons pas d'idée abstraite sans un ou plusieurs spécimens concrets auxquels nous l'attribuons réflexivement.

Mais aucun objet pensé ne serait indifféremment attribuable à tous les spécimens concrets, s'il était concret : il est donc *abstrait.* Son caractère abstrait est la raison suffisante de son universalité aptitudinale.

L'attribution du type abstrait aux sujets individuels *suit naturellement* la réflexion de l'intelligence sur la représentation abstraite ; l'abstraction précède l'attribution de l'abstrait à un

[1]) Le mot *pensée,* en latin *cogitatio, coagitatio,* exprime bien la complexité de la représentation intellectuelle où l'abstrait est indissolublement uni au concret.

sujet, la notion est logiquement et naturellement antérieure au jugement.

169. Seconde partie de la thèse : Preuve tirée du langage. — 1° Le *nom*, observe Taine, — le nom d'*arbre*, par exemple — possède une double propriété, la propriété d'éveiller en nous les images des individus qui appartiennent à une certaine classe et de ces individus seulement, et la propriété de renaître chaque fois qu'un de ces individus se présente à notre mémoire ou à notre expérience et seulement lorsqu'un d'entre eux se présente.

Or, d'où vient que chaque fois que j'observe des pins, des hêtres, des châtaigniers, des frênes, des bouleaux, je prononce mentalement le nom d'*arbre ?* D'où vient que, lorsque le nom d'*arbre* se présente à ma mémoire, il réveille les images des pins, des hêtres, des châtaigniers, des frênes, des bouleaux, celles-là et pas d'autres ? De ce que le mot *arbre* exprime certains caractères propres à l'arbre, communs à tous les arbres, par exemple, l'élan du tronc fixé au sol et l'épanouissement des branches, deux caractères qui nous permettent de reconnaître ce quelque chose : l'arbre.

Ces caractères sont un *abstrait*, dont le nom est l'expression.

Grâce à leur signification abstraite, les termes du langage permettent aux hommes de s'entendre entre eux et d'échanger leurs idées.

La présence d'un objet sensible, éveille simultanément plusieurs perceptions et, par suite, plusieurs idées. La simple présentation à autrui d'un objet de la nature aurait le même résultat global. L'arbre peut faire penser au tronc, aux racines, aux branches, aux feuilles ; l'esprit peut, à l'occasion de cette représentation complexe, concevoir les idées de hauteur, de minceur, de forme, celles de vie, d'espèce, celles de substance ou d'accident, d'être, ou d'autres plus éloignées

telles que les idées de liberté, de révolution, d'indépendance, etc.

Or, l'entente de deux intelligences suppose qu'au même moment les deux conçoivent, en présence d'un même objet, les mêmes idées.

L'expérience sensible seule ne réussirait donc pas à l'établir.

Mais chaque nom répond à un aspect de la chose de la nature. L'emploi du nom éveille exclusivement l'attention sur cet aspect unique. Les deux intelligences qui le saisissent sont à l'unisson, elles s'entendent, se parlent.

Le langage est ainsi à la fois l'expression de la pensée abstraite et le moyen fourni par la nature pour fixer les résultats du travail abstractif et les communiquer à autrui.

Ajoutons que le nom, s'il avait comme signification un simple aspect des images sensibles considérées en elles-mêmes, ne pourrait remplir le rôle que l'on vient de décrire étant donnée la variabilité fondamentale des phénomènes sensitifs.

2° L'*évolution des termes du langage* confirme la thèse. Originairement, nous venons de le voir, un même nom *arbre* s'applique dans un même sens, d'une manière que l'on appelle *univoque*, aux individus d'une même classe, c'est-à-dire d'un même genre on d'une même espèce.

Mais le développement de la pensée suit aussi une loi d'*analogie*. Elle ne va pas seulement du même au même, de la notion d'arbre à l'arbre-pin, à l'arbre-hêtre, à l'arbre châtaignier, et ainsi de suite, elle va aussi du semblable au semblable, par exemple, de la notion de la feuille d'arbre, à celles de la feuille de papier, de la feuille de métal, etc...

Dans cette évolution, cependant, une notion découverte comme commune dans les divers objets considérés domine et rattache les unes aux autres les différentes acceptions du mot.

Ainsi, de la feuille d'arbre l'esprit abstrait l'idée d'une chose plate et mince et l'applique successivement au papier, au métal, etc...

A l'origine le mot *gagner* (au XIe siècle *guadagnier*) signifiait *paître* (de l'ancien haut allemand *waidanjan*, en allemand moderne *weiden*). Cette signification première du mot est encore employée en vénerie : Les bêtes sortent pour aller *gagner* dans les champs. De là l'idée de *cultiver* pour y gagner sa nourriture ; l'idée est conservée dans le mot *regain*. Par suite, en vieux français, *gaaignier* signifie chasser, piller, faire du butin. D'où l'idée de se rendre maître d'une place, « *avoir ville gagnée* ». Puis l'idée de s'emparer d'une place conduit à l'idée d'occuper un lieu où on a intérêt à arriver : *gagner le rivage, gagner le port*, par extension, *le feu gagne la maison voisine*, et, au figuré, *le sommeil le gagne*. En même temps se développe une autre série de sens : faire un profit : *gagner de l'argent ; gagner le prix d'une course ; gagner le cœur de quelqu'un*. Enfin, l'on applique le mot ironiquement à ce qui est tout le contraire d'un avantage : *il a gagné une bonne pleurésie*. Partout se montre à travers ces transformations le trait commun qui domine et relie entre eux les divers sens du mot *gagner*, l'idée d'acquérir, d'obtenir quelque chose qui profite ; et l'on suit en quelque sorte cette idée dans les phases diverses de la vie sociale, appliquée d'abord aux fruits que la terre fournit à l'homme, puis au produit de sa chasse, au butin qu'il fait à la guerre, enfin au profit qu'il tire du commerce et de l'industrie, etc...

Mais l'esprit ne suit pas toujours cette voie simple, qui consiste à étendre une même idée à une série de sens analogues au sens primitif. Au lieu de partir d'un caractère unique appliqué successivement à des objets différents, il peut considérer dans l'objet primitif divers caractères, dont chacun sert de point de départ à autant d'extensions ou de groupes d'extensions nouvelles.

Le *pain* est un aliment fait d'une masse de farine pétrie et cuite au four ; de là trois idées : l'idée de masse, l'idée de pâte et l'idée d'aliment. L'idée d'aliment conduit au sens figuré de subsistance : *avoir le pain quotidien, gagner son pain*. L'idée de pâte conduit au sens de *pain à cacheter*, de *pain à chanter*. L'idée de masse conduit au sens de *pain de sucre*, de *pain de suif*.

La *queue* d'un animal, considérée comme appendice du corps, donne la *queue de la poêle*, et, au figuré, la *queue du parti* ; considérée dans sa forme allongée, la *queue de billard*, et, au figuré, la *queue des spectateurs*.

Dans ces exemples, comme dans les précédents, il y a extension du sens primitif, mais avec cette différence que le point de départ, simple dans les premiers (*feuille, gagner*), est multiple dans les derniers (*pain, queue*).

Dans d'autres cas, l'esprit commence par appliquer, comme tout à l'heure, le nom de l'objet primitif à un second objet qui offre avec celui-ci un caractère commun ; mais ensuite, oubliant

pour ainsi dire ce premier caractère, il part du second objet pour passer à un troisième qui présente avec le second un rapport nouveau, sans analogie avec le premier ; et ainsi de suite, de sorte qu'à chaque transformation la relation n'existe plus qu'entre l'un des sens du mot et le sens immédiatement précédent.

Mouchoir est d'abord l'objet qui sert à se *moucher* (de *mucus*). La pièce d'étoffe qui sert à cet usage donne bientôt son nom au *mouchoir* dont on s'enveloppe le cou. Or celui-ci sur les épaules des femmes, retombe d'ordinaire en pièce triangulaire ; de là le sens du mot en marine : pièce de bois triangulaire qu'on enfonce dans un bordage pour boucher un trou.

Dans tous les exemples précédents, on a vu les applications du mot *s'étendre*, en vertu de certains caractères communs que l'esprit découvre entre l'objet primitif et les autres objets que le mot sert à désigner.

Dans d'autres cas, au contraire, l'esprit restreint progressivement la signification d'abord plus générale d'un mot : la compréhension du mot augmente, mais, inversement, sa sphère d'application se rétrécit.

Labourer (de *laborare*) s'applique à tout travail, avant de se dire seulement du travail de la terre. On disait autrefois : L'armée *laboure* pour refaire un pont.

Menuisier s'est dit primitivement de l'ouvrier d'un corps de métier quelconque qui était chargé des ouvrages les plus menus : il y avait des menuisiers en orfèvrerie, en serrurerie, etc... Vers la fin du XVI[e] siècle, le mot finit par se restreindre aux ouvriers qui travaillent le bois [1]).

Ainsi, tantôt la langue poursuit dans ses extensions les plus éloignées une idée première toujours apparente à travers ses transformations *(feuille, gagner)* ; ou elle étend le nom de l'objet primitif à d'autres objets qui présentent avec celui-ci des caractères communs *(pain, queue)* ; ou elle fait passer le nom d'un premier terme à une succession d'objets différents, par l'extension du caractère commun qui relie chacun des

[1]) Hatzfeld et Darmesteter, *Dictionnaire général de la langue française,* Introduction, II.

termes de la série à celui qui le précède *(mouchoir)*. Tantôt, par une marche directement opposée, elle procède de restrictions en restrictions, rétrécissant plus ou moins le caractère général exprimé par le terme primitif *(labourer, menuisier)*. Toujours l'évolution du langage suit les lois de la pensée.

En résumé, originairement un nom *arbre* s'applique d'une manière *univoque* à tous les individus d'une même classe, c'est-à-dire d'un même genre ou d'une même espèce.

Puis, le sens primitif est *étendu* à des objets de nature différente, parce qu'un de leurs caractères considéré sous un certain angle est identique chez tous ; le mot *propre* revêt des significations *analogiques*. Ce processus analogique se fait tantôt en ligne directe, tantôt suivant plusieurs lignes collatérales.

Dans d'autres cas, au contraire, la signification originelle est restreinte à un nombre de moins en moins considérable d'objets.

Bref, de même que le type abstrait devient universel, et que son universalité s'étend plus ou moins loin, de même le mot a une extension plus ou moins large, soit dans un sens univoque, soit dans un sens analogique.

3° Enfin, *le langage, considéré dans son ensemble*, appuie la thèse.

Le langage n'est pas un assemblage de formes extérieures moulées exactement sur des idées, mais une œuvre personnelle, fruit d'un effort d'approximation vers un idéal abstrait : sinon, il n'y aurait pas un art de bien dire et le penseur, — poète, orateur, philosophe, — ne souffrirait pas de l'insuffisance de la parole pour traduire ses sentiments ou ses pensées.

Conclusion générale : Il est établi par deux arguments tirés, l'un de la conscience, l'autre du langage, que nous

possédons des connaissances dont l'*objet* a des caractères tout opposés à ceux des connaissances sensibles, externes ou internes. A l'adage scolastique qui résumait plus haut la première partie de la thèse : « Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu », il y a donc lieu d'ajouter : « sed alio modo est in sensu, alio autem modo in intellectu ».

Or, à des objets formellement différents répondent des *actes* formellement différents ; des actes formellement différents réclament des *facultés* différentes ; il faut en conséquence affirmer que l'homme possède une *faculté spéciale d'abstraction et de généralisation :* cette faculté s'appelle ***intelligence***, ***entendement*** ou ***raison***.

170. Objections et réponses. — A la thèse précédente, on a fait plusieurs objections qui se ramènent aux suivantes : 1[re] objection : Nous ne possédons pas de notions abstraites ; 2[de] objection : La notion abstraite ne présente rien de caractéristique et ne légitime donc pas la prétention d'attribuer à l'homme une faculté suprasensible, car l'imagination possède des images générales et l'animal lui-même n'en est pas dépourvu. — Reprenons ces objections.

1[re] Objection. — Le pouvoir d'abstraire que nous revendiquons pour l'intelligence est chimérique, objecte Berkeley.

« J'ignore, écrit-il, si d'autres que moi possèdent ce merveilleux pouvoir de former des idées abstraites, mais pour ce qui me concerne, je trouve que j'ai la faculté de m'imaginer ou de me représenter à moi-même les idées de ces choses particulières que j'ai perçues, et de les composer ou de les diviser de manières variées. Je puis m'imaginer un homme avec deux têtes ou bien la partie supérieure d'un homme jointe au corps d'un cheval. Je puis considérer la main, l'œil, le nez, chacun de ces organes séparément du reste du corps. Mais je ne puis imaginer une main ou un œil qui n'ait une forme et une couleur particulières. De même l'idée d'homme que je me fais à moi-même, doit être ou bien d'un blanc, ou bien d'un noir, ou d'un basané, l'idée d'un homme d'une taille élevée, petite ou moyenne.

» Je ne puis par aucun effort de pensée concevoir l'idée abstraite décrite ci-dessus. Il m'est également impossible de former l'idée abstraite d'un mouvement qui serait distinct du corps en mouvement et qui ne serait ni rapide ni lent, ni curviligne ni rectiligne ; et on peut dire la même chose de toutes les autres idées abstraites et générales.

» A dire vrai, il y a une abstraction dont je suis capable : elle consiste à considérer l'une sans l'autre diverses parties d'un tout ou diverses qualités d'un objet, lorsque ces parties ou ces qualités, pour être coexistantes en fait, n'en sont pas moins séparables les unes des autres. Mais je nie que je puisse concevoir séparément des parties qui ne peuvent pas exister séparées ; ou que je puisse former une notion générale par un procédé abstractif de ce genre. Cependant l'*abstraction*, au sens propre du mot, est subordonnée à cette possibilité. Je suis fondé à présumer que la plupart des gens se trouvent dans mon cas » [1].

Stuart Mill tient pour irréfutable cette objection de Berkeley.

Réponse : 1° Dans les premières lignes de cette objection, Berkeley confond une *association* ou une *dissociation sensible* avec l'abstraction intellectuelle. Imaginer un homme à deux têtes, ou une tête d'homme sur un corps de cheval, c'est démembrer un tout en ses parties intégrantes, les unir ou les désunir avec leurs caractères concrets : cette opération n'a rien de commun avec l'abstraction.

2° Dans la suite de son objection, Berkeley confond ces deux choses : *considérer à part*, separatim considerare, et *considérer comme étant séparés*, considerare separata. L'abstraction est un acte de *précision* et non pas d'*exclusion*, suivant ces paroles de saint Thomas : « Ea quæ sunt in sensibilibus abstrahit intellectus, non quidem intelligens ea esse separata, sed separatim vel seorsum ea intelligens » [2].

[1]) Berkeley, *Principles of human knowledge,* Introduction.

[2]) *De anima,* III, lect. 12. Quelques lignes avant le passage cité, saint Thomas avait dit : « Eorum quæ sunt in rebus conjuncta, contingit unum sine altero intelligi, et vere, dummodo unum eorum non sit in ratione alterius. Si enim Socrates sit musicus et albus, possum intelligere albedinem, nihil de musica intelligendo ».

Par l'abstraction l'esprit considère à part, des caractères qui, dans la réalité et dans les représentations sensibles, sont inséparablement unis. Sans doute, l'idée d'homme est l'idée d'un type qui, dans la réalité, est blanc ou noir ou basané, grand, petit ou moyen, mais l'idée d'homme représente la nature humaine sans représenter ni la couleur ni la taille à raison desquelles les hommes en chair et en os sont blancs, noirs ou basanés, d'une taille élevée, petite ou moyenne.

3° Lorsque l'auteur insiste : Il m'est impossible de me représenter un homme qui n'aurait pas une taille élevée, petite ou moyenne ; un mouvement qui ne serait ni rapide ni lent, ni curviligne ni rectiligne, nous lui répondons par ces distinctions :

Je ne connais pas un objet abstrait — l'homme, le mouvement — *sans connaître simultanément* la réalité concrète d'où je l'abstrais et à laquelle je l'applique, *je l'accorde.*

Je n'ai pas conscience de *distinguer* un objet abstrait de la chose d'expérience à laquelle je l'emprunte et l'applique, *je sous-distingue :*

Spontanément, *je l'accorde ;*

Réflexivement, *je le nie.*

La pensée abstraite s'accompagne toujours d'un spécimen concret auquel elle emprunte originairement et reporte ensuite son propre contenu, et les deux éléments de la représentation complexe sont si étroitement unis que, de prime abord, nous ne les discernons pas (**168**). Mais la réflexion nous les fait discerner. Puisque je conçois un homme qui peut *indifféremment* être blanc ou noir ou jaune ou rouge, apparemment c'est que, tel que je le conçois, il n'est pas blanc, sinon il ne pourrait pas aussi être noir ; il n'est pas noir, sinon il ne pourrait pas aussi être blanc : il est considéré à part de la blancheur, de la couleur noire, jaune ou rouge.

On ferait voir de même que l'idée de mouvement est abstraite.

2de Objection. — Les sensualistes s'efforcent de supprimer la distinction naturelle entre « l'image et l'idée », et prétendent que l'image, aussi bien que l'idée, est universelle.

Réponse : Pour un observateur superficiel l'image peut, en effet, au premier abord, paraître universelle. Mais l'image prétendument générale n'est, en réalité, qu'une image *confuse :* elle l'est d'abord, parce que toute image est déjà, dans les conditions ordinaires, une représentation *décolorée* de perceptions antérieures ; ensuite parce que, à cause de l'instabilité bien connue de la substance nerveuse et de la multiplicité des excitations auxquelles celle-ci est à chaque instant soumise, les images se succèdent avec une telle *mobilité* devant le regard de la conscience, qu'elles se fusionnent, en apparence, en une image unique : en réalité, cependant, cette « image confuse » n'est pas une image, mais une *succession ininterrompue d'images.*

Lorsque des excitants lumineux discontinus agissent sur l'œil avec une rapidité suffisante, ils engendrent la sensation d'un cercle lumineux continu. Une succession rapide d'images produit de même le sentiment d'une image persistante

Cette interprétation de « l'image générale » que nous avons proposée, dès les premières éditions de notre ouvrage, a reçu récemment une remarquable confirmation. M. Binet a pratiqué sur deux jeunes filles les expériences suivantes : Il les invite à imaginer le personnel de la maison, à se rappeler une promenade faite la veille. Elles parlent, décrivent ce qu'elles voient en imagination. M. Binet note leurs descriptions, leurs impressions. D'un moment à l'autre, les images varient, appellent d'autres images ; au lieu d'un tableau fixe, plus ou moins vif ou effacé, nous avons affaire à un mouvement de va-et-vient d'images flottantes [1]).

Quant à la nature de ces images, il suffit de fixer l'atten-

[1]) Binet, *L'intelligence,* étude expérimentale. Paris, 1903. J'extrais de

tion sur un trait quelconque de l'une d'entre elles pour le voir nettement défini, concret, inapplicable à plusieurs.

Aussi bien, plus l'*image* s'applique à un nombre considérable de choses particulières, plus elle est confuse ; au contraire, plus l'*idée* s'applique à un nombre considérable de sujets, plus elle est distincte.

Comparez, à ce point du vue, d'une part, l'image d'un chien commune à plusieurs chiens de races différentes, l'image d'un vertébré, celle d'un animal, celle d'un vivant, etc... ; d'autre part, l'idée d'être comparée à celles de corps, de corps vivant, d'animal, de chien.

Puisque la perfection progressive d'une série d'images et la perfection progressive des idées correspondantes suivent des lois opposées, c'est un signe que l'image et l'idée sont de nature différente [1]).

ce livre de M. Binet le passage suivant : il est curieux comme analyse exécutée par une fillette de quatorze ans.

« Je crois que j'ai des multitudes d'images chaque fois : seulement elles sont tellement vagues, et me laissent si peu le temps d'y penser que je les oublie aussitôt D'habitude je ne dis que les images dont je me souviens. Il y en a une multitude d'autres qui sont très vagues, et mêlées aux réflexions. — D. Que te rappelles-tu le mieux, les réflexions ou les images? — R Je me rappelle mieux les réflexions, car je me parle, je formule les mots, tandis que, pour les images, il n'est pas possible que je m'en souvienne beaucoup. Quelquefois, elles ont l'air de venir ensemble, et je ne puis les séparer. Quand je cherche une image, il y en a beaucoup qui s'en vont avant que j'en aie trouvé une.

» Les images qui restent sont celles dont je me suis aperçue, que j'ai vues quand elles sont venues. Les autres je n'en ai pas conscience, je ne les vois qu'après qu'elles sont parties, quand c'est fini. Au moment même, je ne m'aperçois pas que je les ai ». *Ouv. cit.*, p. 124.

[1]) La distinction entre l'image et l'idée est vivement accusée dans cette belle page de Taine : « A la vérité, devant le mot *arbre*, surtout si je lis lentement et avec attention, il s'éveille en moi une image vague, si vague qu'au premier instant je ne puis dire si c'est celle d'un pommier ou d'un sapin. De même, en entendant le mot *polygone*, je trace en moi-même fort indistinctement des lignes qui se coupent et tâchent de circonscrire un espace, sans que je sache encore si la figure qui est en train de naître sera quadrilatère ou pentagone. Mais cette image incertaine n'est pas l'arbre abstrait, ni le polygone abstrait ; la mollesse de son

Certains psychologues empiriques font grand état des images ou « portraits composites » obtenus par Fr. Galton au moyen de la photographie [1]. En fixant, par un procédé de superposition successive, les traits de plusieurs personnes appartenant à une même famille ou atteintes d'une même maladie, par exemple, de la tuberculose, Galton réalise ce qu'il appelle « le type » de la famille ou du tuberculeux.

N'y a-t-il pas là, nous dit-on, une réalisation *matérielle* du procédé d'abstraction et de généralisation que nous revendiquons pour l'intelligence ?

Manifestement non. Ce prétendu portrait du « type » d'une famille ou d'une catégorie d'individus, malades ou criminels,

contour ne l'empêche pas d'avoir un contour propre; elle est changeante et obscure, et l'objet désigné par le nom n'est ni changeant ni obscur ; il est un extrait très précis; on peut en beaucoup de cas donner sa définition exacte. Nous pouvons dire rigoureusement ce qui constitue le triangle, et presque rigoureusement ce qui constitue l'animal. Le triangle est une figure fermée par trois lignes qui se coupent deux à deux, et non cette image indécise sur fond noirâtre ou blanchâtre, aux pointes plus ou moins aiguës, qui tour à tour, à la moindre insistance, se trouve scalène, isocèle ou rectangle. L'animal est un corps organisé qui se nourrit, se reproduit, sent et se meut, et non ce quelque chose informe et trouble qui oscille entre des formes de vertébré, d'articulé ou de mollusque, et ne sort de son inachèvement que pour prendre la couleur, la grandeur, la structure d'un individu.

» Ainsi, entre l'image vague et mobile suggérée par le nom et l'extrait précis et fixe noté par le nom, il y a un abîme. — Pour s'en convaincre, que le lecteur considère le mot *myriagone* et ce qu'il désigne. Un myriagone est un polygone de dix mille côtés. Impossible de l'imaginer, même coloré et particulier, à plus forte raison général et abstrait. Si lucide et si compréhensive que soit la vue intérieure, après cinq ou six, vingt ou trente lignes, tirées à grande peine, l'image se brouille et s'efface; et cependant ma conception du myriagone n'a rien de brouillé ni d'effacé ; ce que je conçois, ce n'est pas un myriagone comme celui-ci, incomplet et tombant en ruine, c'est un myriagone achevé et dont toutes les parties subsistent ensemble ; j'imagine très mal le premier et je conçois très bien le second ; ce que je conçois est donc autre que ce que j'imagine, et ma conception n'est point la figure vacillante qui l'accompagne ». Taine, *De l'intelligence*, I, 36-38.

[1]) *Inquiries into human faculty*, p. 339.

est le portrait d'une personne particulière, qui tient de plusieurs autres, peut-être, mais dont tous les traits sont déterminés. Rien de commun entre cette reproduction « composite » et le type abstrait et général. Comme le dit Höffding : « En admettant même qu'il existe des « images composites » de ce genre, elles se limiteraient aux seuls cas où les différences ne seraient pas trop accentuées »[1]).

3me Objection. — A l'argument que nous avons tiré du langage on a fait cette objection : L'animal aussi a son langage ; le chien comprend son maître qui lui crie : *apporte ;* le cheval de trait comprend son conducteur qui tire à *hue* et à *dia ;* les poussins comprennent le cri de leur mère éplorée, quand apparaît au loin l'épervier. Donc, ou le langage n'est pas l'expression d'idées abstraites, ou, s'il l'est, ces idées sont communes à l'animal et à l'homme.

Réponse : Un cri peut évoquer chez l'animal une image concrète, puis susciter une émotion, soit une crainte, soit un désir ; l'émotion elle-même peut déterminer la représentation concrète de tel ou tel mouvement à exécuter. L'association du signe sensible et du mouvement à exécuter peut être, soit naturelle, soit le résultat d'un dressage artificiel. Mais le cri n'est pas l'expression d'un *objet pensé*, ce n'est pas un *nom.*

Les objections de l'empirisme n'infirment donc pas, mais confirment la thèse : L'intelligence abstrait[2]).

171. Corollaire : Toute connaissance intellectuelle des choses sensibles est abstractive. — Une faculté qui s'exerce sans liberté, ne peut avoir deux manières d'agir

[1]) *Esquisse d'une psychologie basée sur l'expérience,* 4me édit., p. 218. Paris, Alcan, 1909.

[2]) On trouvera dans notre *Critériologie,* 6me édit., pp. 273 et suiv. et 326 et suiv., l'exposé et la discussion de la théorie de Taine sur les idées générales, théorie que l'on retrouve à la base de toutes les doctrines actuelles sur l'idée intellectuelle.

contraires l'une à l'autre. Or, l'intelligence est le sujet de représentations abstractives ; elle ne peut donc être le sujet de représentations qui incluraient les caractères déterminateurs des choses concrètes.

Sans doute, l'intelligence se représente les individus et les distingue entre eux. Mais l'objet individuel, tel que le saisit l'intelligence, est formé de notes abstraites, dont chacune est attribuable à plusieurs, bien que réunies elles ne soient applicables qu'à un seul.

Aussi, tandis que la connaissance *sensible* des individus est antérieure à la connaissance intellectuelle des types génériques ou spécifiques, celle-ci est antérieure à la connaissance intellectuelle des individus.

Néanmoins nous avons conscience de saisir l'individu avec ses caractères individualisateurs, parce que les facultés sensitives qui les perçoivent, sont enracinées dans le même sujet substantiel que l'intelligence. Le même moi connaît directement l'abstrait par l'intelligence, et, par les sens, le concret. « Sicut homo cognoscit diversis viribus cognitivis omnia rerum genera, intellectu quidem universalia et immaterialia, sensu autem singularia et corporalia; ita angelus per unam intellectivam virtutem utraque cognoscit » [1]).

La conscience que le type spécifique n'est pas de lui-même présent à l'esprit, mais est tiré de représentations imaginatives, engendre le sentiment réfléchi que le type de l'espèce est incarné dans une réalité concrète et, en ce sens, il est permis de dire que, par une sorte de réflexion sur l'image, l'intelligence atteint l'individu.

« Non possemus cognoscere comparationem universalis ad particulare, nisi esset una potentia quæ cognosceret utrumque. Intellectus igitur utrumque cognoscit, sed alio et alio modo. Cognoscit enim naturam speciei, sive quod quid est directe extendendo

[1]) *Sum. theol.*, Iª, q. 57, art. 2. Cfr. *ibid.*, ad 1.

seipsum, ipsum autem singulare per quamdam reflexionem, inquantum redit super phantasmata, a quibus species intelligibiles abstrahuntur » [1]).

172. Les propriétés du type abstrait. — Critique du langage scolastique à ce sujet. — Le concept abstrait possède plusieurs propriétés ; les scolastiques disent couramment qu'il est *universel*, *nécessaire, immuable*, *éternel*.

Certains auteurs, les ontologistes, abusant de cette terminologie, ont tenté d'identifier ces caractères des « idées » ou des « essences intelligibles » avec les attributs de l'Être divin.

Les scolastiques ont senti le besoin de dissiper l'équivoque et ont dit : Dieu est *absolument* nécessaire et immuable, les essences ne le sont que *conditionnellement ;* Dieu est *positivement* immense et éternel, les essences ne le sont que *négativement ;* Dieu possède *actuellement*, d'une manière éminente, toute la perfection de ses œuvres, les essences sont universelles en ce sens seulement qu'elles sont susceptibles des réalisations individuelles.

Ces distinctions, sur lesquelles nous reviendrons lorsque nous discuterons l'ontologisme, sont fondées, mais nous doutons qu'elles résolvent adéquatement les difficultés auxquelles elles sont destinées à répondre.

Une terminologie plus rigoureuse est ici nécessaire.

D'abord, on a tort de mettre sur le même pied, en leur appliquant le même vocable, *propriété*, des attributs divers. Le type abstrait est indépendant des circonstances d'espace et de temps, mais cette double indépendance n'est pas une « propriété », c'est-à-dire une suite nécessaire de l'état abstrait, elle le constitue.

[1]) *De anima*, III, 8. Cajetan, commentant le passage de la *Somme théologique* cité plus haut (Iª, q. 57, art. 2), écrit à son tour : « Non adunantur in intellectu nostro cognitiones singularium sic quod ipse cognoscat singularia, nisi forte arguitive et indirecte ex admixtione ad sensus ».

Au surplus, cette double indépendance n'a rien de commun avec l'universalité dans l'espace, c'est-à-dire avec l'ubiquité ou l'immensité, ni avec l'éternité qui coexiste à tous les temps. L'objet abstrait n'est ni partout ni toujours, il est seulement pensé à part de n'importe quel endroit de l'espace et de n'importe quel moment du temps. Pour opposer l'indépendance de l'espace et du temps à l'universalité et à l'éternité positives, nous voudrions pouvoir créer deux néologismes et dire que le type abstrait est *délocalisé* et *extemporané.*

L'*universalité*, la *nécessité*, l'*immutabilité* sont, dans l'acception rigoureuse du mot, des « *propriétés* » des essences abstraites ; toutefois, elles ne résultent pas *actuellement* des essences, mais seulement elles ont les essences pour *fondement.*

Le type abstrait, à raison même de ses origines, coexiste dans la conscience humaine à des images particulières. La raison considère réflexivement le type lui-même et le sujet particulier d'où il est extrait, elle voit que celui-ci est la réalisation de celui-là. L'imagination offre plusieurs réalisations du même type ; en chacune d'elles la raison l'aperçoit. L'application d'un même type abstrait à un nombre indéfini de sujets particuliers, perçus ou imaginés, engendre l'*universalité* du type. Celle-ci n'appartient donc pas formellement à l'objet abstrait, en tant qu'abstrait, elle est subordonnée à un *acte de relation* opéré par la raison réfléchissante.

Tandis que l'esprit applique l'objet abstrait à n'importe quel sujet individuel, il l'universalise aussi en ce sens qu'il l'applique à ces sujets n'importe où, n'importe quand ils existent ; n'importe où, n'importe quand l'imagination se les figure exister. Si l'on se plaît à appeler « immensité » ou « éternité » cette attribution indifférente du type à des sujets situés à n'importe quel lieu de l'espace, à n'importe quelle date du temps, on n'oubliera pas que l'immensité et l'éternité

ainsi entendues dépendent aussi d'un *acte de relation* de la raison réfléchissante.

Enfin, dernière et importante propriété du type abstrait, il est *le fondement de relations hypothétiquement nécessaires.* Lorsque la raison réfléchissante oppose un type abstrait à lui-même, elle le voit nécessairement identique à lui-même : qu'une chose existe dans la nature ou dans la pensée, elle est nécessairement ce qu'elle est ; il est impossible qu'elle ne soit pas ce qu'elle est. De même, lorsque la raison réfléchissante décompose un type abstrait en ses éléments constitutifs, il se produit entre le type total et ses constituants partiels, entre les différentes notes qui composent le type, des relations nécessaires, les unes affirmatives, les autres exclusives.

On a répété souvent que l'objet abstrait est *nécessaire.* Encore une fois, cette façon de parler est très défectueuse. Le concept abstrait n'est pas nécessaire. Son objet peut ne pas exister ; lui-même peut n'être pas pensé. Mais, *supposé qu'il existe dans l'esprit*, il devient l'origine de rapports qui ne peuvent pas ne pas être tels qu'ils sont. La nécessité mystérieuse de l'objet de l'intelligence est donc simplement une *nécessité conditionnelle de rapports.*

Une relation qui est *nécessairement* telle qu'elle est, est *immuablement* telle.

En résumé, l'universalité, la nécessité, l'immutabilité ne sont pas des propriétés inhérentes au type abstrait comme tel ; l'*universalité* régit la *relation* du type abstrait avec les individus dans lesquels il est réalisé ou imaginativement représenté ; par suite, elle régit aussi la relation du type avec les divers endroits ou les divers moments où il est réalisé ou représenté.

La *nécessité* et l'*immutabilité* régissent les *relations* d'identité, soit totale soit partielle, du type avec lui-même ou avec ses notes constitutives.

173. Remarque : Les différents degrés d'abstraction. — Il y a des degrés dans l'abstraction et, par conséquent, dans la généralisation.

Tantôt l'intelligence saisit les qualités sensibles des choses matérielles en ne négligeant que leurs *notes déterminatrices* : elle se forme ainsi les idées de lumière, de chaleur, d'arbre, de cheval, idées *physiques* ; tantôt, elle fait abstraction en plus des qualités sensibles non quantitatives et même de certaines de ces dernières : elle se forme ainsi les idées *mathématiques* de la ligne, de l'angle, du triangle, etc. ; tantôt, enfin, elle supprime de la représentation des objets matériels toutes les qualités sensibles qu'ils possèdent et ne retient que des notes, qui sont en fait applicables à des êtres même immatériels ; ainsi s'élaborent les concepts *métaphysiques* de la substance, de l'unité, de la vérité, de la bonté, etc... [1]).

Nous savons quel est l'*objet* de la pensée. Il s'agit de nous enquérir *comment* nous arrivons à le penser, « *quomodo fit ipsum intelligere* » : Problème *idéogénique : genèse* de la pensée.

§ 2

Origine des connaissances intellectuelles

SOMMAIRE : 174. Exposé général du problème idéogénique. Solution d'Aristote et de saint Thomas d'Aquin. — 175. Résumé de l'idéogénie thomiste en quatre propositions. — 176. Les grands systèmes historiques d'idéologie. — 177. Développement et preuve de la première proposition : L'intelligence est une puissance passive. — 178. Critique de l'idéalisme platonicien. — 179. Critique de l'ontologisme. — 180. Critique de l'idéologie de Descartes. — 181 Critique de la théorie des idées innées. — 182. Preuve de la seconde proposition : L'imagination et l'intellect actif produisent dans l'intelligence le déterminant conceptuel préliminaire à l'intellection. — 183. Opinion de Suarez sur le rôle des sens dans

[1]) Cfr. *Ontologie*, 5e éd., n. 1 et suiv.

la formation de l'idée. Exposé et discussion. — 184. Objection et réponse. — 185. Preuve de la troisième proposition : L'intelligence, déterminée par l'espèce intelligible, perçoit ce que la chose est. — 186. Preuve de la quatrième proposition : L'intelligence ne connait qu'indirectement l'espèce intelligible et, par elle, la nature du sujet pensant. — 187. L'intellect actif et l'intellect possible sont deux facultés réellement distinctes. — 188. Les divers éléments constitutifs de la pensée.

174. Exposé général du problème idéogénique. Solution d'Aristote et de saint Thomas d'Aquin. — Lorsque le psychologue veut remonter aux sources de ses connaissances, il lui est aisé de voir que beaucoup d'entre elles ont été tirées, par un travail personnel, de connaissances antérieures : La systématisation des notions qui ensemble forment une science est une œuvre personnelle. Les raisonnements qui entrent dans une science, les propositions qui entrent dans un raisonnement sont le résultat d'un travail que chacun suit aisément dans sa pensée. Les seules connaissances dont l'origine soulève un problème sont les premières : les *simples concepts.*

Ces concepts élémentaires expriment immédiatement (**167**) des choses d'expérience sensible. Le mode d'application des premiers concepts à des réalités suprasensibles peut faire l'objet de recherches intéressantes, sans doute, mais ne fournit pas le thème du problème fondamental de l'idéogénie.

Nous nous plaçons donc, par hypothèse, en présence de concepts élémentaires de choses sensibles.

Ils sont, nous le savons, inséparables d'images ou de symboles sensibles, mais en eux-mêmes ils sont abstraits : au surplus, il en découle naturellement des rapports universels et nécessaires.

Quelle est l'origine de ces notions premières ?

Ce ne serait pas résoudre le problème que de dire : L'idée se confond soit avec la sensation, soit avec l'image sensible ; ou encore : L'idée n'est que la sensation transformée.

Ce ne serait pas résoudre le problème, mais l'escamoter.

Autres sont les caractères du percept et de l'image, autres ceux du concept : ils s'opposent les uns aux autres contradictoirement. Aucune « transformation » ne peut faire sortir les seconds des premiers.

L'*empirisme* (ἐμπείρω *experiri*) est donc convaincu d'insuffisance.

Sous cette désignation élastique *empirisme* on range les systèmes qui attribuent à l'expérience sensible seule l'origine de *toutes* nos connaissances.

L'empirisme *matérialiste* proclame ouvertement l'identité de nature de la sensation et de l'idée ; le *positivisme* la suppose. Le positiviste prétend, en effet, que l'expérience sensible conduit seule à la connaissance certaine. Or, l'objet de la connaissance intellectuelle est, par définition, suprasensible. Le positiviste doit donc le juger inconnaissable.

Quelque nuance qu'il revête, l'empirisme — matérialiste, positiviste, — supprime, au lieu de chercher à le résoudre, le problème idéogénique.

Le caractère suprasensible, « spirituel » du concept est une donnée de ce problème : aussi ne se pose-t-il que pour ceux qui reconnaissent entre les représentations intellectuelles et celles des sens une différence, non de degré mais de nature, pour les *spiritualistes*.

Pour Aristote et saint Thomas d'Aquin nous ne sommes pas dès l'origine en possession de notions toutes faites, nous avons à les former. L'intelligence fait l'homme *capable* de connaître, elle ne lui donne aucune connaissance. A l'origine, l'intelligence est comparable à une tablette qui ne porte encore aucun caractère, « tabula rasa in qua nihil scriptum ».

L'intelligence n'est donc pas originairement en acte suivant le mot d'Aristote, mais en puissance, νοῦς δυναμικός, *possibilis intellectus*. Elle est une puissance « passive », « réceptive ». Sans doute elle est capable d'agir et elle agira ; mais elle ne

se suffit pas pour entrer en exercice. Elle s'exercera lorsqu'elle aura reçu un complément intrinsèque qui, à l'origine, lui fait défaut. Ce complément qu'Aristote et les scolastiques appelaient « espèce intelligible », « forme intelligible », nous avons proposé de l'appeler *déterminant cognitionnel* ou *intellectuel*. Cette expression exprime sa fonction idéogénique, car « l'espèce intelligible » doit imprimer à la faculté la détermination qui rend immédiatement possible l'acte intellectif.

Voilà donc une première thèse : l'intelligence *acquiert* ses idées.

Comment les acquiert-elle ? D'où vient à la puissance réceptive sa détermination complémentaire ?

Rien ne s'actualise soi-même. L'intelligence ne pourrait donc se déterminer elle-même à l'intellection.

Le déterminant conceptuel viendra nécessairement du dehors.

La cognition intellectuelle réalise une sorte de mouvement ; la mise en acte de la faculté est une sorte de motion ; quel en est le moteur ?

La connaissance intellectuelle prend naissance au contact de l'expérience sensible : il n'est pas une notion dont le contenu ne reproduise un objet de perception, dont l'emploi ne requière la collaboration de l'imagination : l'expérience sensible est donc, au moins pour une part, cause de la production de l'idée.

Mais elle ne peut en être la cause unique ; car les objets sensibles ne pourraient se mettre en contact avec l'intelligence qu'autant qu'elle aurait un organe ; or, elle n'en a pas. Si elle se trouvait assujettie à un organe, elle ne dépasserait pas la perception du concret, elle ne s'en dégagerait pas, elle ne pourrait « abstraire ».

Reste donc que l'entendement soit mis en acte par un moteur capable d'une efficience immatérielle, agissant de

concert avec les sens. La cause efficiente principale du déterminant conceptuel s'appelle, en langage aristotélicien et scolastique, *intellectus agens*, ποιητικόν, intellect actif. L'imagination, au service de l'intellect actif, joue le rôle de cause efficiente instrumentale.

Cette seconde conclusion est admirablement exprimée par saint Thomas d'Aquin : « In receptione qua intellectus possibilis species rerum accipit a phantasmatibus, phantasmata se habent ut agens instrumentale et secundarium, intellectus vero agens, ut agens principale et primum. Et ideo actionis effectus relinquitur in intellectu possibili secundum conditionem utriusque, et non secundum conditionem alterius tantum : intellectus possibilis recipit formas ut intelligibiles ex virtute intellectus agentis, sed ut similitudines determinatarum rerum ex cognitione phantasmatum » [1]).

D'après saint Thomas d'Aquin, d'accord en cela avec la généralité des scolastiques, l'action combinée des sens et d'une faculté immatérielle, l'intellect actif, est la raison *nécessaire* et *suffisante* de la production du déterminant conceptuel préliminaire à l'exercice de l'intellection.

Dès lors, la mise en acte de l'intelligence est expliquée : rien ne lui manque plus pour agir. Elle agira, donc, elle connaîtra. Connaître, pour elle, c'est voir ce qu'une chose est, exprimer mentalement la « quiddité » d'une chose. Saint Thomas appelle le concept « *verbum mentis* », parole mentale. Toute chose sensible peut, sous l'action de l'intellect actif, mouvoir l'intelligence à un acte d'intellection : La puissance intellectuelle peut recevoir toutes les formes cognitionnelles possibles, elle peut tout connaître, « intellectus possibilis potens omnia fieri ».

Néanmoins, nous n'avons pas immédiatement conscience de la présence en nous de ces déterminations cognitionnelles :

[1]) *De veritate,* q. 10, art. 6, ad 7.

elles ne sont pas ce que, tout d'abord, nous connaissons, *id quod* intelligimus, mais ce par quoi la faculté est déterminée à l'intellection de l'objet intelligible, *id quo* intelligimus.

La réflexion de l'intelligence sur son premier acte intellectif lui apprend à se connaître elle-même : en s'étudiant, elle se voit capable d'opérations immatérielles, avec la coopération indispensable des sens ; c'est là sa base d'élan pour s'élever à la compréhension de la nature composée, à la fois spirituelle et matérielle, de l'être humain [1]).

Il ne sera pas inutile de condenser en quelques propositions, dont nous aurons ensuite à fournir la preuve, cette théorie idéogénique de saint Thomas d'Aquin.

[1]) Les scolastiques ont résumé en quelques adages les points fondamentaux de leur théorie idéogénique. Ils ont considéré : 1° Le *fait* de la cognition; 2° les *causes productrices* de la connaissance; 3° la *nature de l'effet* produit par ces causes; 4° la *relation* de la connaissance avec la nature du connaisseur.

1° *Le fait.* — Il est impossible, évidemment, d'exprimer autrement qu'en termes de connaissance ce fait spécial primitif et, par conséquent, indéfinissable, que nous appelons une connaissance, mais nous pouvons chercher à analyser les caractères sans lesquels le fait ne se conçoit pas. L'un de ces caractères, c'est l'*immanence* de l'activité cognitive; l'autre, c'est la *reproduction,* par voie de *ressemblance,* du connu dans le connaisseur. « Cognitum est *in* cognoscente ». « Omnis cognitio fit *secundum similitudinem* cogniti *in* cognoscente ».

2° *Les causes.* — L'acte de connaître n'est ni l'acte de l'objet ni l'acte du sujet, c'est l'acte du sujet en tant que celui-ci est impressionné, actualisé, différencié par l'objet; la connaissance réclame le concours d'un double principe d'efficience et c'est de leur action combinée qu'elle est le résultat. « Omnis res quamcumque cognoscimus, congenerat in nobis notitiam sui. *Ab utroque enim paritur notitia, a cognoscente et cognito* ». Ainsi s'exprime saint Augustin *(de Trin..* 12). Les scolastiques comparent souvent aussi l'acte de connaître à l'acte d'engendrer : l'espèce intentionnelle est comme la semence qui féconde la puissance cognitive et qui ainsi donne naissance à la reproduction mentale ou psychique de l'objet extérieur.

3° *La nature de l'effet.* — La présence de l'objet dans le sujet qui le connaît, n'est pas la reproduction de l'entité physique de cet objet ; ce n'est pas selon sa nature propre que l'objet se retrouve chez le connaisseur : cognitum non est in cognoscente ad modum cogniti ; au contraire, la connaissance étant un acte immanent du connaisseur, c'est par

175. Résumé de l'idéogénie thomiste en quatre propositions. —

Première proposition : L'intelligence est une puissance passive — intellect potentiel — qu'une action extrinsèque doit déterminer à l'intellection.

Deuxième proposition : La détermination de la puissance intellective à l'intellection a une double cause efficiente : l'imagination et une force abstractive, immatérielle, ποιητικόν, *intellect actif.*

Troisième proposition : Lorsque la puissance intellective est en possession d'un déterminant conceptuel, elle passe de la puissance à l'acte, intellige, c'est-à-dire se dit à elle-même ce que la chose est.

Quatrième proposition : L'intelligence connaît d'abord, directement, les quiddités des choses sensibles, elle ne se connaît elle-même que par réflexion.

Avant de passer à la preuve de ces propositions, mettons en présence de la théorie scolastique les grands systèmes historiques d'idéologie.

un acte du connaisseur et, par conséquent, conforme à la nature du connaisseur que l'objet est connu : *Cognitum est in cognoscente ad modum cognoscentis.* — Receptum est in recipiente per modum recipientis. — Modus cognoscendi rem aliquam est secundum conditionem cognoscentis, in quo forma recipitur secundum modum ejus.

4° *Relation entre la connaissance et la nature intime du sujet connaissant.* — Ce qui fait la supériorité de l'être capable de connaître sur celui qui est dépourvu de connaissance, c'est que celui-ci n'a que sa forme naturelle et qu'il lui est impossible d'élargir la sphère qu'elle lui assigne, tandis que le premier a le privilège d'acquérir, outre sa forme naturelle, la forme, au moins intentionnelle ou idéale, des objets étrangers. En conséquence, plus est étendue la sphère des objets qu'un sujet est capable de connaître, plus le sujet s'éloigne de la condition naturelle des substances purement corporelles, en d'autres mots, un être doué de connaissance est d'autant plus élevé en perfection qu'il est moins matériel. Ratio cognitionis ex opposito se habet ad rationem materialitatis (Ia, q. 84, a. 2). Secundum ordinem immaterialitatis in rebus, secundum hoc in eis natura cognitionis invenitur. *De verit.*, q. 2, a. 2.

176. Les grands systèmes historiques d'idéologie. — A la base des problèmes idéologiques se trouve la supposition que la connaissance intellectuelle possède un objet formellement différent de celui des sens.

Les *sensualistes* [1]), avons-nous dit déjà, ne nient pas expressément cette différence, mais ils la nient virtuellement. Car, selon eux, l'idée ne serait qu'une « sensation transformée ». Or, n'importe comment le sensible soit transformé, il n'en peut sortir que du sensible, c'est-à-dire du concret et non de l'abstrait, du particulier et non de l'universel.

[1]) Le *sensualisme*, que l'on appelle aussi parfois le *sensisme*, est souvent identifié avec l'*empirisme* ou la *philosophie empirique*. Dans cette acception générale il est donc représenté dans la philosophie moderne par le *sensualisme* proprement dit, par le *matérialisme* et par le *positivisme*.

1° Le *sensualisme* a pour auteurs Locke et surtout Condillac. Le sensualisme prétend que l'*objet* pensé ne diffère pas en nature, mais en degré seulement, de l'objet des sens et que la cause non pas simplement subordonnée, mais *principale*, de la production de l'idée, c'est l'image sensible.

Locke avait accordé à l'âme une puissance de *réflexion* sur les données des sens, à l'effet de garder une distinction entre la sensibilité et l'intelligence. Condillac se débarrassa de cette puissance de réflexion qu'il déclara inutile et essaya de montrer comment toute notre activité psychique, donc aussi nos idées, se ramène à des *sensations transformées*. Celles-ci il les attribue, non aux sens, mais à une âme immatérielle pour laquelle les facultés organiques font office de cause occasionnelle.

2° La *psychologie de l'association* de plusieurs psychologues anglais explique par les lois de l'association tous les produits de l'activité de l'esprit; c'est donc du sensualisme pur, avec cette simple différence que l'*association* cérébrale et psychique remplace ici les procédés de transformation de Locke et de Condillac.

3° Le *matérialisme* est le sensualisme poussé à ses dernières conséquences. C'est la négation radicale de tout ce qui dépasse la matière. De la matière douée de forces matérielles, dans la nature extérieure, de la matière et des forces matérielles chez le sujet connaissant, c'est pour le matérialiste, le dernier mot de tout ce qui est.

4° Le *positivisme* est moins brutal dans ses négations. Il affecte plutôt de se cantonner dans une abstention systématique, ce qui lui a valu en Angleterre et en Amérique le nom d'*agnosticisme*. L'observation et l'expérience n'atteignent jamais, dit-il, que des phénomènes (de là aussi son nom de Phénoménalisme), des faits simultanés ou successifs; y a-t-il

Nul, plus que Platon, n'a opposé l'une à l'autre l'expérience et la science, la sensation et l'idée. D'après lui, l'idée n'emprunte rien aux phénomènes sensibles. Pour penser, l'esprit doit se soustraire le plus possible aux sens et aux passions, et contempler dans l'intérieur de l'âme, les « idées », c'est-à-dire une hiérarchie de formes éternelles. Ces idées font partie de l'intelligence ; elles préexistent à l'expérience ; dès l'abord, elles sont la lumière du jugement et posent les normes d'après lesquelles l'esprit apprécie le plus ou moins de bonté, de beauté, de vérité, d'unité des choses périssables.

Voici en résumé comment il justifie son assertion : Tout objet de perception sensible est variable, périssable. Or, nous avons conscience de vivre en commerce avec un monde de réalités immuables, éternelles. Donc, il y a un monde intelligible, τόπος νοητός, indépendant de notre expérience, antérieur à elle. La grandeur de l'homme consiste à se dégager des lisières des sens pour le contempler en liberté.

D'ailleurs, les choses d'expérience elles-mêmes, comment en jugeons-nous ? N'est-ce pas d'après des types supérieurs aux choses contingentes, à telle enseigne que la perfection de celles-ci se mesure sur le degré auquel elles participent à ceux-là ? Nous jugeons que des choses sont égales, que l'une est plus grande ou plus petite que l'autre ; que des choses

des entités comme celles que la métaphysique appelle substance, cause, principe de vie, âme sensitive, âme raisonnable, Être nécessaire et absolu ? Nous n'en savons rien et nous ne pouvons rien en savoir.

Il est aisé de voir cependant que, du positivisme au matérialisme, la pente est facile et l'histoire de la philosophie contemporaine atteste que, entre le langage de Comte, de Littré, de Huxley, etc., et celui des matérialistes les plus décidés, il n'y a guère de nuance perceptible.

Pour la critique de ces systèmes nous n'avons qu'à renvoyer à la thèse fondamentale, 2e partie, relative à l'objet propre de la connaissance intellectuelle (§ 1) et à la 2e partie de la Proposition II, où l'on démontrera la nécessité d'une efficience immatérielle pour expliquer la production, dans l'intellect possible, d'un déterminant conceptuel dégagé des conditions de la matière.

sont justes, bonnes, belles : ces jugements ne présupposent-ils pas la connaissance d'un type absolu d'*égalité*, de *justice*, du *bien en soi*, du *beau en soi ?* Dès notre enfance, nous comparons entre elles les choses de la nature, pour juger dans quelle mesure elles participent de certains caractères absolus. D'où Platon conclut que « l'égalité, la beauté, la bonté, la justice, la sainteté, et toutes les autres choses dont nous reconnaissons, dans nos demandes et dans nos réponses, l'existence, doivent avoir été connues de nous avant notre naissance » [1]).

Les types intelligibles de Platon s'appellent *Idées*, εἴδη. D'où le nom *Idéalisme* donné à l'interprétation platonicienne de l'origine des connaissances intellectuelles.

L'*Ontologisme* est étroitement apparenté à l'idéalisme platonicien.

Le nom *Ontologisme*, opposé à celui de *psychologisme*, vient de ce que, selon les Ontologistes, les idées ne sont pas des modifications de l'âme Intelligente (ψυχή) mais des réalités objectives distinctes de l'âme (ὄντα) posées en face d'elle, contemplées par elle.

Or, que sont ces réalités intelligibles ?

Elles ne sont, en définitive, que Dieu lui-même.

Non pas, assurément, Dieu en son essence infinie, mais Dieu considéré dans ses *attributs* : L'objet de l'intuition directe de l'intelligence c'est l'idée de l'absolu, de la vérité absolue, de la bonté absolue, de la substance absolue, de la cause absolue ou infinie.

Ces perfections absolues sont la *lumière* de l'intelligence : dans cette lumière, les choses créées, variables, contingentes deviennent intelligibles.

Il doit en être ainsi, car les choses créées, d'elles-mêmes

[1]) *Phédon*, trad. Saisset, pp. 45 et suiv.

ne sont manifestement ni nécessaires, ni universelles, ni éternelles. D'aucune façon, d'ailleurs, le fini ne pourrait nous donner la notion que nous possédons de l'infini.

D'après l'ontologisme, la connaissance se fait sans l'intermédiaire de formes représentatives, elle s'adresse directement à son objet, τὸ ὄν. L'intelligence n'a donc que faire d'espèces intelligibles.

L'*innéisme*, au contraire, reconnaît la nécessité de formes psychologiques qui orientent l'activité de l'esprit. Mais les partisans des idées innées croient que ces formes ne peuvent tirer leur origine de l'expérience ; aucune cause, ni matérielle ni immatérielle ne pourrait, selon eux, les en faire sortir. En conséquence, ils les ont supposées « innées ».

Tout au moins, ils jugent nécessairement « innées » les idées les plus élevées de l'âme, celles qu'ils appellent en termes peu précis, « d'ordre métaphysique, moral et religieux ».

Les partisans des idées innées ne les interprètent pas tous dans le même sens : Selon les uns, elles sont des *idées proprement dites*, créées par Dieu ; selon les autres, elles consistent en une *aptitude* que l'âme aurait de se former elle-même, sans concours effectif étranger, les formes représentatives des choses qu'elle connaît [1]).

[1]) Descartes pose en thèse qu'il est essentiel à l'âme de « penser », c'est-à-dire de se connaître et de trouver dans la connaissance de soi le type de toute autre réalité connaissable. Dans quel sens admet-il des idées innées ? On a beaucoup discuté à ce sujet. Le philosophe français ne paraît pas être resté toujours d'accord avec lui-même sur ce point. M. Bouillier estime que les idées innées de Descartes sont des idées qui existent en germe dans toutes les intelligences *(Dict. des sc. phil.,* au mot Descartes). Mais dans certains passages de ses lettres, Descartes semble bien identifier l'idée innée avec la *faculté* de penser. « Je n'ai jamais écrit, dit-il, ni jugé que l'esprit ait besoin d'idées naturelles qui soient quelque chose si différent de la faculté qu'il a de penser. Mais bien est-il vrai que, reconnaissant qu'il y avait certaines pensées qui

Si les idées nous sont innées, les phénomènes sensibles ne sont que des occasions qui nous permettent de les apercevoir en nous.

Les *traditionalistes* ne croient pas que les perceptions sensibles suffisent à ce rôle excitateur. Ils pensent que le commerce social y est indispensable. « La tradition » dont l'éducation est le véhicule, est donc l'auxiliaire naturel de l'âme dans l'acquisition des connaissances relatives à Dieu, à la morale, à la religion.

Telles sont, dans leur forme systématique [1]), les théories

ne procédaient ni des objets du dehors, ni de la détermination de ma volonté, mais seulement de la faculté que j'ai de penser, pour établir quelque différence entre les idées ou les notions qui sont les formes de ces pensées, et les distinguer des autres qu'on peut appeler *étrangères* ou *faites à plaisir,* je les ai nommées *naturelles ;* mais je l'ai dit au même sens que nous disons que la générosité, par exemple, est naturelle à certaines familles ; ou que certaines maladies, comme la goutte ou la gravelle, sont naturelles à d'autres ; non pas que les enfants qui prennent naissance dans les familles soient travaillés de ces maladies aux ventres de leurs mères, mais parce qu'ils naissent avec la disposition ou la faculté de les contracter ». *Lettre 38e,* éd. Garnier, IV, 85.

[1]) Au surplus, voici, dans l'ordre chronologique, quelques aperçus plus détaillés sur les représentants les plus connus des théories spiritualistes non scolastiques :

1° Selon *Platon,* donc, l'esprit humain a pour objet des « idées » (εἶδος, ἰδέα), c'est-à-dire les essences mêmes des choses : ce qu'il y a en elles d'un, d'éternel, d'absolu, le type d'après lequel se règlent les phénomènes, par exemple, l'homme en soi, la santé, la beauté, et, avant tout, le bien, le bien absolu (ἀνυπόθετον). On a beaucoup discuté sur la nature des idées platoniciennes, mais il est certain que, dans la pensée du fondateur de l'Académie, elles existent en soi, séparées des choses. L'esprit a donc pour *objet,* selon Platon, des universaux réels. Les *idées* éclairent l'âme, elles sont en elles-mêmes un objet de contemplation et, d'après elles, l'esprit juge des choses d'expérience.

2° Selon *Descartes,* nous le savons déjà, l'*objet* naturel de la pensée c'est le moi et nous naissons avec des *idées innées,* que Dieu met dans l'âme en même temps qu'Il la crée.

3° *Kant* suppose données certaines modifications passives de la sensibilité, et il pose en thèse que connaître, c'est unir, à ces modifications passives, des formes *a priori,* nécessaires, universelles, qui jaillissent

les plus célèbres de l'histoire de la philosophie sur l'origine des idées.

A ces théories opposons la preuve de l'idéogénie d'Aristote et de Thomas d'Aquin.

177. Développement et preuve de la première proposition : L'intelligence est une puissance passive. — L'expression scolastique « puissance *passive* » ne désigne pas une puissance dépourvue d'action. La puissance « passive » et la puissance « active » sont l'une et l'autre *opératives, principes immédiats d'action :* mais, tandis que celle-ci est complète, de manière que son entrée en exercice est subordonnée seulement à la présence de conditions ***extrinsèques***, celle-là, au contraire, a besoin de recevoir un complément

exclusivement de nos facultés : telles seraient les formes de l'espace et du temps, celles de cause, de substance, etc... L'*objet* de la *pensée,* est le fruit de la synthèse naturelle des formes *a priori* avec les éléments passifs de la sensibilité. On appelle ce système du nom de philosophie critique ou de *Criticisme*.

4° Pour les *Ontologistes*, Malebranche, Gioberti, Ubaghs, etc., l'*objet* premier de l'intelligence c'est Dieu et les idées divines, le premier *acte* intellectuel c'est l'intuition de Dieu.

L'Ontologisme doit son origine et ses succès à une interprétation erronée de deux faits idéologiques. Ces deux faits, les voici :

Les essences des choses matérielles, grâce à l'état d'abstraction sous lequel nous les saisissons, sont rapportables à un nombre indéfini d'individus, et peuvent ainsi devenir *universelles ;* les essences universelles forment la base de propositions qui, dans un sens très légitime mais ayant besoin d'explication, sont *nécessaires* et *éternelles*.

Nous ne possédons pas seulement des connaissances qui se réfèrent aux choses finies, mais nous atteignons, dans une certaine mesure, l'*Infini* lui-même.

Or, les Ontologistes se sont mépris sur la vraie signification de ce double fait idéologique. Ils se sont imaginé que, pour rendre compte des caractères d'universalité, de nécessité et d'éternité, des essences des choses et de leurs rapports, et pour justifier la présence en nous de l'idée de l'Infini, il fallait admettre que Dieu lui-même, l'Être nécessaire et éternel, l'Être infini, est le terme immédiat de la pensée, l'objet propre de l'intelligence.

« Les Ontologistes, écrit Ubaghs, sont d'accord à dire que Dieu, l'Être

intrinsèque pour être mise immédiatement à même d'exercer son action.

Le complément intrinsèque de la puissance intellectuelle portait, dans la langue de l'École, le nom de *forme intelligible* ou d'*espèce intelligible*.

A la *forme*, qui signifie *acte déterminateur*, correspond la *matière*, *sujet déterminable*, la *puissance* de l'entendement. Le mot *espèce*, *species*, εἶδος, appelle davantage l'attention sur le rôle *représentatif* de la forme intelligible. Dans la langue philosophique d'aujourd'hui, on emploie souvent l'expression *idée habituelle*. Nous avons proposé de traduire l'*espèce intentionnelle* par les mots *déterminant cognitionnel* et l'*espèce intelligible* par *déterminant intellectuel*, *conceptuel*.

Quoi qu'il en soit de l'expression, la forme intelligible est

parfait, toujours présent à l'esprit, est aperçu par une vision intellectuelle, une intuition immédiate, une perception directe de l'âme, sans interposition d'aucune image ou idée intermédiaire ». « Dieu, en tant qu'il contient les vérités universelles et immuables, est la véritable lumière de notre esprit, sans laquelle rien ne nous est intelligible, rien ne peut, je ne dis pas être senti ou perçu, mais conçu par l'homme ». *Ouv. cit.*, p. 11.

Catholiques qu'ils étaient, les Ontologistes devaient avoir à cœur de sauvegarder la distinction entre la vision de Dieu que la Foi nous promet comme fin suprême de notre vie *surnaturelle,* et la vision qui serait, selon eux, à l'origine même du développement *naturel* de l'esprit. Aussi Malebranche distingue-t-il entre la substance divine prise absolument et la substance divine en tant que relative aux créatures; en d'autres mots, il réserve pour la vie surnaturelle la connaissance de l'*essence* de Dieu et revendique seulement pour objet naturel de l'intelligence les *idées modèles* des choses telles que le Créateur a dû les concevoir pour appeler le monde à l'existence.

« Les esprits ne voient pas, dit-il, la substance divine prise absolument, mais seulement en tant que relative aux créatures et participable par elles ».

D'autres essayent à leur tour de placer une distinction entre l'essence de Dieu qui serait l'objet de la vision béatifique, et l'existence ou les attributs de Dieu, à l'exclusion de son essence, ce qui serait l'objet naturel de l'esprit dans la vie présente.

5° La *philosophie de Rosmini* est très voisine de la précédente. L'objet de la pensée ce n'est pas directement Dieu, il est vrai, c'est l'*être,* mais

le surajouté qui est nécessaire à l'entendement pour le mettre immédiatement à même de concevoir un objet. Lorsque l'intelligence la possède, elle peut déployer son acte connaturel d'intellection, se dire à elle-même ce qu'est la chose. Cette *locution mentale* par laquelle l'intelligence se dit à elle-

les caractères de l'être, l'universalité. la nécessité, l'absolu, tels que Rosmini les comprend, doivent logiquement le conduire à identifier l'être en général avec l'Être divin. Aussi le Rosminianisme semble-t-il aboutir nécessairement à l'Ontologisme. Quant à l'*origine* de l'idée d'être, Rosmini est d'avis qu'elle doit être innée, car elle est la condition *sine quâ non* de toute activité intellectuelle : « Sans l'idée d'être, dit-il, l'esprit humain ne pourrait faire aucune opération rationnelle, de telle sorte que, complètement privé de la faculté de penser et de comprendre, il cesserait d'être intelligent... Lorsque l'homme possède l'idée d'*être*, c'est-à-dire lorsqu'il sait ce que c'est que l'être ou l'existence, nous voyons tout de suite comment il peut transformer la sensation en idée. Lorsque nous éprouvons des sensations, nous pouvons, en effet, nous dire : C'est un être limité et déterminé par la sensation. Par exemple, quand je vois une étoile, je puis me dire mentalement : c'est un être lumineux, et autres choses semblables ». Rosmini, *Esquisse des systèmes de philosophie moderne*, § 8.

6° L'*idéalisme transcendantal* de Fichte, qui a donné naissance au système de l'*identité absolue* de Schelling et au système de l'*idée absolue* de Hegel, est issu du criticisme de Kant. Pour le philosophe de Kœnigsberg, l'*objet* de la pensée est une inconnue, le produit d'une *synthèse* naturelle auquel nous ne savons s'il y a rien qui réponde dans la réalité; suivant Fichte, nous savons que rien n'y répond et que rien ne peut y répondre. Voici comment il raisonne : Les *objets* de la connaissance sont, tous, des produits de l'acte de connaissance ; mais l'acte de connaissance est le produit de l'esprit humain ; c'est pourquoi les objets de la connaissance sont aussi des produits de notre propre esprit. Ces objets, continuait-il, peuvent être réduits à l'univers visible, à Dieu et à nous-mêmes. Conséquemment l'univers, Dieu et nous-mêmes sont autant de produits de notre esprit, qui les place devant lui comme objets de sa connaissance.

Fichte explique ensuite comment l'esprit humain produit de lui-même toutes ces choses. Bien entendu, il ne s'agit, dans le système, que de créations « représentatives » et non point de productions d'êtres réels. Il n'y a de réel que l'action, « l'agir pour l'agir ». Par une première création ou affirmation le *moi* se fait, sans toutefois être une substance distincte de ses actes. Avant que l'homme dise *moi*, il n'existe pas encore sous la forme de *moi*. Par une seconde affirmation, le *moi* établit ou crée le *non-moi*, c'est-à-dire le monde extérieur, la divinité, tous les

même ce qu'une chose est, τὸ τί ἦν εἶναι, est le résultat final de l'élaboration de la pensée.

Saint Thomas d'Aquin affectionnait cette expression significative : locution mentale, « verbum mentis », pour désigner la pensée à son stade définitif ; les scolastiques qui vinrent après lui créèrent la qualification synonyme de *species intel-*

objets de la pensée humaine quels qu'ils soient. Or, ces deux actes par lesquels notre esprit produit le *moi* et le *non-moi*, sont corrélatifs : l'un ne peut exister sans l'autre ; l'esprit humain ne peut s'affirmer sans s'opposer à ce qui n'est pas *lui-même :* il ne peut affirmer le *non-moi* sans l'opposer au *moi* et sans trouver que le premier diffère du second.

Cette double création du *moi* et du *non-moi*, Fichte l'appelle aussi *intuition*. Celle-ci a donc deux termes opposés réciproquement l'un à l'autre. Grâce à cette mystérieuse opération, Fichte croit avoir expliqué non seulement l'origine de la connaissance humaine, mais encore l'existence du monde extérieur, et Dieu lui-même.

7° Aux systèmes ultra-spiritualistes se rattache aussi le *traditionalisme*. Les traditionalistes de Bonald, La Mennais, Bautain, Bonetty, Ubaghs, etc., estiment que l'*objet* de l'intelligence est supérieur aux choses matérielles et c'est précisément parce qu'ils croient que l'expérience est incapable de rendre compte des caractères de l'objet pensé, qu'ils ont imaginé leur système. La parole est, pour eux, la cause productrice ou tout au moins, pour les plus modérés, la cause excitatrice de l'idée. La parole est donc antérieure à l'idée et, par conséquent, il eût été impossible à l'homme de l'inventer. C'est de Dieu qu'elle nous vient. La Révélation divine est la cause première de nos idées ; le commerce social, en particulier le langage est l'organe qui nous les transmet, ou, tout au moins, le langage est la condition physiquement nécessaire de la conscience que nous avons, soit des idées métaphysiques, morales et religieuses que la plupart des traditionalistes mitigés supposent *innées*, soit de la connaissance consciente et réfléchie de l'Être divin, selon les traditionalistes ontologistes. Le traditionalisme ainsi entendu n'est plus qu'un moyen subsidiaire au service soit de la théorie des idées innées, soit de l'ontologisme.

Tous ces systèmes, spiritualistes à l'excès, sont en contradiction avec la Proposition I, où nous ferons voir que l'intelligence n'est qu'en puissance à l'origine ; avec la 1re Partie de la Proposition II, où nous aurons à démontrer le rôle actif de l'image dans la formation de l'idée ; enfin, avec notre thèse fondamentale sur l'objet propre de l'intelligence humaine (**167**). Il serait donc superflu d'en entreprendre à nouveau la discussion. On en trouvera d'ailleurs une critique, spécialement en ce qui concerne le système Kantien, dans notre *Critériologie*, 6e éd.

ligibilis expressa, afin de mieux souligner sa relation avec la forme intelligible, principe de l'acte intellectif, appelée alors par contraste *species intelligibilis impressa.*

Entre les deux états de l'intelligence considérée successivement sous la détermination de l'espèce intelligible et comme posant l'acte de la locution mentale, Aristote établissait la même distinction qu'entre le sommeil et la veille.

La thèse contredit tous les systèmes — Idéalisme de Platon, Ontologisme, Innéisme — qui supposent que dès le principe l'âme pensante est *en acte*, soit en vertu de sa nature, soit à raison de formes innées.

La preuve de la thèse sort de ces faits de conscience : l'intelligence peut se trouver en trois états : *capacité radicale, intellection actuelle*, état d'*instruction* ou de *science habituelle*, intermédiaire entre la capacité pure et simple et la pensée actuelle. Dans cet état moyen, l'intelligence est munie de tout ce qu'il lui faut pour penser une chose au gré de la volonté.

L'enfant qui n'a pas encore appris les éléments de l'arithmétique, a la *faculté* de comprendre un jour le rapport d'égalité : $7 + 5 = 12$. Le maître qui enseigne présentement à son élève la vérité de ce rapport en a la perception *actuelle.* La leçon finie, le maître et l'élève penseront à autre chose, mais ils sont *instruits* de la proposition : $7 + 5 = 12$ et il leur sera loisible d'y repenser, quand ils le voudront.

Or, supposé que l'intelligence fût, dès l'origine, en possession de tous les éléments nécessaires à l'exercice de la pensée, il n'y aurait pas lieu de distinguer dans son évolution ces trois stades successifs : ou elle connaîtrait une chose ou, au moment où elle l'ignorerait, un commandement de la volonté suffirait toujours pour la lui faire connaître.

Donc l'intelligence ne réunit pas, dès l'origine, toutes les conditions intrinsèques nécessaires à l'intellection : avant de percevoir une première fois une chose donnée, elle a besoin

d'une détermination complémentaire : celle-ci se retrouve chez l'homme instruit, déjà en possession d'un certain savoir.

Et que l'on ne dise pas que le second état diffère seulement du premier par une facilité plus grande à produire l'action. L'enfant n'a pas seulement moins de facilité que le mathématicien à penser que sept et cinq font douze ; il n'est pas capable de le penser, parce qu'il ne possède pas les *éléments objectifs* du rapport à saisir.

S'il s'agissait de rapports qui n'ont jamais fait, ni chez le mathématicien ni chez l'enfant, l'objet d'une connaissance, il serait exact de dire que le premier a une facilité plus grande que le second pour les *découvrir* ; mais lorsqu'il s'agit d'un rapport que l'un a perçu, et que l'autre ignore, il y a entre les deux intelligences une disproportion radicale : le mathématicien a le pouvoir de penser, quand il le veut, le rapport $7 + 5 = 12$; à l'enfant qui n'a pas acquis les notions des nombres 7 et 5, il n'est pas seulement difficile, il est impossible d'énoncer ce même rapport.

Saint Thomas est d'avis que la conscience nous renseigne directement le fait de l'élaboration des espèces intelligibles. « Percipimus nos abstrahere formas universales a conditionibus particularibus » [1].

Sans doute, nous avons conscience de faire effort pour dégager d'une image sensible l'objet que nous voulons penser abstraitement.

Cependant il est difficile de dire si la nécessité de cet effort est due à l'absence de l'espèce intelligible dans l'intellect, ou à l'absence d'une représentation imaginative appropriée au réveil d'une espèce déjà formée.

L'argument de saint Thomas n'a donc, semble-t-il, qu'une valeur confirmative.

[1]) *Sum. Theol.*, Iª, q. 79, a. 4, c.

Il est un autre argument, familier aux scolastiques, qui est franchement insuffisant.

L'intelligence, dit-on, est originairement indéterminée, *potens omnia fieri.* Or, quand elle connaît, elle connaît déterminément ceci et non cela. Donc elle a dû recevoir intermédiairement une détermination, une « espèce intelligible ».

Oui, l'intelligence a besoin d'une influence actuelle, pour concevoir ceci et non cela. Mais est-il rigoureusement démontré que cette influence consiste en la réception d'un déterminant cognitionnel ?

A priori, ne serait-on pas en droit de supposer avec les ontologistes, que ce qui sollicite dans telle direction l'attention de la faculté, c'est l'apparition objective de telle Idée divine? Ou, avec les innéistes, que l'expérience actuelle est nécessaire pour éveiller une idée innée qui sommeillait dans l'esprit ?

Mais la thèse peut encore être prouvée indirectement par le rejet des théories adverses.

178. Critique de l'idéalisme platonicien. — 1° La connaissance est une action essentiellement immanente : elle est une manière d'être du sujet qui connaît. Dès lors, l'objet intelligible, — « l'idée » de Platon — doit prendre les caractères de l'intelligence. Celle-ci est contingente, singulière, elle a commencé dans le temps et il n'est pas intrinsèquement impossible qu'elle finisse dans le temps. Donc, a supposer qu'il existe, dans l'ordre ontologique, des types nécessaires, immuables, éternels, leur représentation objective dans la pensée humaine ne peut être, en tout état de cause, que contingente, variable, temporelle et, par conséquent, la théorie idéogénique de Platon manque son but.

La nécessité, l'universalité, l'éternité, ne sont pas des attributs réels de types réels, mais des lois conditionnelles qui régissent les rapports du monde intelligible (**172**).

2° L'argument fondamental de Platon prouve trop et part d'une équivoque.

L'argument prouve trop : Les « idées », telles que l'égalité, la justice, la sainteté, la beauté, la bonté, ne peuvent être le fruit d'une élaboration subjective, nous dit-on, car elles dominent la pensée et règlent immuablement ses jugements.

Mais alors, où existent-elles ?

En Dieu ? Dans ce cas, il faut conclure que l'intelligence humaine a l'intuition de l'Être divin et nous tombons dans les inconvénients de l'ontologisme (**179**).

Hors de Dieu, comme une sorte de soleil objectivement présent à l'âme, simple reflet cependant de l'Être divin ? S'il en était ainsi, il faudrait admettre avec Platon que, puisque ces idées sont éternelles, l'existence d'âmes éternelles est le corrélatif nécessaire de la réalité des « idées » [1]).

L'argument platonicien s'appuie sur une équivoque : Les appréciations *réfléchies* que nous portons sur les caractères, soit absolus, soit comparatifs, des choses d'expérience, présupposent effectivement la notion abstraite de ces caractères ; nous jugeons que deux choses sont égales, parce que, lorsque nous considérons la grandeur de l'une et celle de l'autre,

[1]) « Il faut donc tenir pour constant, Simmias, que si toutes ces choses, que nous avons toujours à la bouche, je veux dire le beau, le juste, et toutes les essences de ce genre existent véritablement ; et si nous rapportons toutes les perceptions de nos sens à ces notions primitives, comme à leur type que nous trouvons d'abord en nous-mêmes, il faut nécessairement, dis-je, que comme toutes ces choses-là existent, notre âme ait existé aussi avant que nous naissions : et si ces choses-là n'existent point, tous nos discours sont inutiles. Cela n'est-il pas constant ? et n'est-ce pas égale nécessité, si ces choses-là existent, que nos âmes existent aussi avant notre naissance, et si ces choses-là ne sont pas, que nos âmes ne soient pas non plus » ?

« Cette nécessité, Socrate, me paraît également sûre ; et de tout ce discours, il résulte qu'avant notre naissance notre âme existe, ainsi que ces essences dont tu viens de parler ; car, pour moi, je ne trouve rien de si évident que l'existence de toutes ces choses, le beau, le bon, le juste, et tu me l'as suffisamment démontré ». *Phédon,* pp. 47-48.

nous les voyons vérifier le concept abstrait d'égalité ; nous disons les choses justes, saintes, belles ou bonnes, parce que nous leur trouvons les éléments objectifs qui entrent dans nos définitions abstraites de la justice, de la sainteté, de la beauté, de la bonté.

Mais s'ensuit-il que les concepts d'égalité, de justice, de sainteté, de beauté, de bonté, qui nous servent de modèles et de guides dans nos jugements, soient indépendants de l'expérience ?

Non, ces concepts sont *abstraits* des données d'expérience et attribués ensuite, par des *actes de réflexion et d'application réfléchie*, aux sujets particuliers qui les vérifient.

Nous avons traité ce point *ex professo* en Ontologie : nous y renvoyons [1]).

179. Critique de l'ontologisme. — La thèse fondamentale des Ontologistes est en opposition avec plusieurs faits de conscience ; elle est condamnée par les conséquences auxquelles elle mène logiquement ; les arguments dont elle se réclame tiennent à des équivoques.

I. *La thèse* qui attribue à l'intelligence l'intuition de l'absolu *est en opposition avec plusieurs faits de conscience :*

Premier fait : La connaissance que nous avons de Dieu, si elle était immédiatement empruntée à Lui, nous renseignerait sur ce qui appartient en propre à Dieu. Or, le contenu *positif* de nos idées de la bonté absolue, de la substance absolue, etc., est le même que celui des idées de la bonté en général, de la substance en général, etc.

Second fait : Toute connaissance intellectuelle dépend des sens. Cette dépendance ne s'expliquerait pas si l'intelligence avait pour premier objet le suprasensible, l'absolu.

Les Ontologistes essaient une réponse à cet argument : La

[1]) Cfr. *Ontologie*, 5e éd., nos 22-27.

conscience ne nous renseigne pas, disent-ils, sur l'acquisition des connaissances directes, son témoignage ne porte que sur l'exercice de la pensée réfléchie. Or, nous accordons que les sens sont nécessaires à l'exercice de la réflexion : ils en sont la cause occasionnelle, excitatrice. Mais les psychologistes appliquent illogiquement et arbitrairement cette loi de dépendance à l'ordre des connaissances spontanées.

Cette réponse est sans valeur. D'abord, il serait fort étrange que l'activité spontanée et l'activité réfléchie de la pensée fussent soumises à des lois opposées. Ensuite, supposé que la perception sensible fût l'excitant nécessaire du *premier* acte de réflexion, au moins la *suite* du travail de réflexion devrait être indépendante des sens. Or, il n'en est pas ainsi. Aussi longtemps qu'elle se poursuit, la réflexion a besoin d'être soutenue par l'imagination. Donc...

II. *La thèse ontologiste est condamnée par ses conséquences.* En effet : 1° Si nous avions l'intuition de l'essence divine,

a) Nous serions nécessairement en possession du bonheur complet ;

b) Il n'y aurait plus d'erreur sur Dieu ;

c) Il n'y aurait pas de doutes possibles à son sujet [1].

Or, il est incontestable que l'homme ne possède point le bonheur dans la vie présente ; qu'il y a, chez l'homme, relativement à Dieu, et des erreurs et des incertitudes.

[1] La preuve de la nécessité logique de ces conséquences se trouve dans les lignes suivantes que nous empruntons à saint Thomas : « Quidam dixerunt quod primum quod a mente humana cognoscitur etiam in hac vita, est ipse Deus, qui est veritas prima, et per hunc omnia alia cognoscuntur. Sed hoc aperte est falsum : quia cognoscere Deum per essentiam est hominis beatitudo : unde sequeretur omnem hominem beatum esse. Et præterea, cum in divina essentia omnia quæ dicuntur de ipsa sint unum, nullus erraret circa ea quæ de Deo dicuntur : quod experimento patet esse falsum. Et iterum ea quæ sunt prima in cognitione intellectus oportet esse certissima : unde intellectus certus est se ea intelligere : quod patet in proposito non esse ». In *lib. Boetii de Trinitate,* q. 1, art. 3.

Donc, nous ne voyons pas, dans la vie présente, l'essence de Dieu.

2° Les Ontologistes sont logiquement amenés à poser en Dieu une multiplicité réelle de formes intelligibles, tandis que l'Être divin est absolument simple.

De fait, les distinctions entre l'essence de Dieu et son existence, entre l'essence et les attributs de Dieu n'existent pas réellement dans l'Être divin, mais trouvent leur origine dans les procédés d'induction et d'analogie qui nous sont indispensables parce que les perfections attribuées par nous à Dieu sont empruntées aux créatures. Les Ontologistes qui s'arrogent l'intuition de l'absolu devraient ne présenter comme expression de la toute simple perfection de Dieu, qu'une idée unique et toute simple elle-même.

III. Reste à apprécier *les deux raisons* qui ont amené les ontologistes, Malebranche, Gioberti, le cardinal Gerdil et d'autres, à cette affirmation paradoxale que nous serions dotés dès la vie présente, de l'intuition de l'essence divine. Elles se confondent avec les deux éternelles objections que font les spiritualistes exagérés à l'idéologie aristotélicienne :

1re Objection : L'objet de la perception sensible et de l'imagination est contingent, singulier, variable, passager ; l'objet de la pensée est nécessaire, universel, immuable, éternel.

Or, de ce qui est contingent, singulier, variable, passager, il est impossible de faire sortir quoi que ce soit de nécessaire, d'universel, d'immuable, d'éternel.

Donc la théorie scolastique est incapable de rendre compte, par l'expérience sensible, des caractères de l'objet de la pensée : et, par conséquent, elle supprime la distinction essentielle entre l'objet des sens et celui de l'intelligence, en un mot, elle est sensualiste.

Réponse : Nous distinguons la mineure : De ce qui est contingent, etc... il est impossible de faire sortir quelque chose de nécessaire, etc... dans le sens où nos contradicteurs interprètent ces caractères de l'objet de la pensée, ***nous l'accordons.***

De ce qui est contingent, etc... il est impossible de faire sortir quelque chose de nécessaire, etc... dans le sens défini par nous, ***nous sous-distinguons.***

En ne faisant appel qu'à des facultés sensitives, comme le veulent les sensualistes, *nous l'accordons.*

En faisant appel à la fois aux sens extérieurs et à l'imagination pour présenter sensiblement l'objet à la pensée, à l'intellect actif pour *abstraire* de l'objet sensible l'objet intelligible, et à l'intelligence pour *concevoir* l'objet abstrait et pour *l'universaliser* par voie de réflexion et de relation, *nous le nions.*

Et nous nions le conséquent et la conséquence.

Expliquons-nous : L'idéologie distingue l'objet des sens de celui de l'intelligence et précise les caractères de l'objet de l'intelligence.

Les sens et l'intelligence ont *matériellement* le même objet ; mais, autre est l'objet *formel* des sens, autre celui de l'intelligence. L'objet formel des sens est concret, particulier, celui de l'intelligence abstrait, universel.

Mais si l'objet de l'intelligence est abstrait et nous apparaît, par voie de conséquence, nécessaire, universel, immuable, éternel, il faut bien se garder de confondre ces différents caractères d'un objet abstrait avec les attributs de l'Être divin.

L'Être divin *existe* nécessairement ; Il *est absolument*, c'est-à-dire indépendamment de n'importe quelle condition, en d'autres mots, Il existe et il est impossible qu'Il n'existe pas.

L'objet de l'intelligence peut parfaitement ne pas exister et même n'être pas un objet de pensée pour nous, il n'est donc pas le moins du monde nécessaire, absolument parlant. Mais, *posé qu'il soit connu* par une intelligence qui a pour fonction de le concevoir sans son existence, sans les sujets singuliers où il est concrètement réalisé, il fournit par cela même matière à *des relations nécessaires.*

Ainsi, en Dieu, une *nécessité absolue d'existence ;* dans le domaine des objets abstraits, une *nécessité hypothétique de rapports.*

De même, l'Être divin peut, si l'on veut, s'appeler *universel* en ce sens qu'Il renferme suréminemment dans son essence *infinie* la plénitude *actuelle* de toutes les perfections. Mais les essences n'ont qu'une plénitude *potentielle* indéfinie ; c'est-à-dire que, dans l'hypothèse où il y a une intelligence pour les connaître, elles peuvent être mises en relation avec des sujets individuels de même genre ou de même espèce indéfiniment.

Enfin, l'*Être divin* est *immuable* et *éternel* positivement : Il existe, identique à Lui-même, partout et toujours. Les essences abstraites, on les dit *immuables*, en ce sens, que l'on peut faire abstraction de toutes les déterminations contingentes qui varient sans cesse en elles dans la nature réelle ; on les dit *éternelles*, parce que, étant conçues abstraitement, elles ne sont confinées dans aucune portion déterminée de l'espace et du temps.

Mais, encore une fois, entre la *compréhension infinie actuelle* de l'essence divine et l'universalité *potentielle* des essences abstraites ;

entre l'immutabilité et l'éternité *positives* de la première et l'immutabilité et l'éternité *négatives* des secondes, il n'y a de commun que le nom.

2me Objection : La théorie scolastique est incapable de rendre compte du fait que nous connaissons l'Infini.

En effet, les choses qui tombent sous l'expérience sont finies.

Or, le fini ne peut contenir l'infini.

Donc il est impossible que l'expérience nous fournisse l'idée de l'infini.

Réponse : nous nions l'antécédent.

Nous accordons la majeure de la preuve.

Nous distinguons la mineure : Le fini ne peut contenir l'infini *réel, nous l'accordons.*

Le fini ne peut contenir l'infini *logique*, en d'autres mots, l'objet de l'idée du fini ne peut contenir l'objet de notre *idée* de l'infini, *nous sous-distinguons :*

Il ne peut contenir l'*objet formel* de notre idée de l'infini, *nous l'accordons.*

Il ne peut contenir l'*objet matériel* de notre idée de l'infini, c'est-à-dire les éléments que, par les procédés d'abstraction, puis de synthèse, de négation et de transcendance, nous faisons servir à la formation de *notre idée* de l'infini, *nous le nions.*

Instance. Mais, réplique-t-on, cette explication ne tient pas.

En effet, vous supposez l'idée du fini antérieure à celle de l'infini.

Or, le fini est la négation de l'infini ; l'idée négative est postérieure à l'idée positive, qu'elle affecte d'une négation.

Donc, l'idée de l'infini ne peut être déduite de celle du fini ; elle ne peut nous venir que de l'infini lui-même.

Réponse : Nous accordons la majeure, mais *nous nions la mineure* et nous nions l'assertion sur laquelle on essaie de l'appuyer.

Pour concevoir le fini, il n'est pas nécessaire de concevoir préalablement l'infini.

L'idée du *fini* ou du *limité* est l'idée d'une certaine quantité ou d'une certaine perfection avec, en plus, la négation d'une perfection ultérieure. Pour concevoir une quantité ou une perfection *comme finie*, il faut donc la comparer à une quantité *plus grande* ou à une perfection *supérieure*, mais il n'est pas nécessaire que cette quantité ou cette perfection, prise pour terme de comparaison, soit infinie.

Voici une salle de dix mètres de longueur : lorsque je considère simplement qu'elle a dix mètres de longueur, j'ai le concept d'une certaine grandeur ; lorsque je considère qu'elle est suivie d'une autre salle qui a elle-même cinq mètres, je vois que la première

pourrait couvrir l'espace occupé par la seconde, au lieu d'avoir dix mètres en avoir quinze, et alors je conçois la salle de dix mètres comme *limitée*, *finie*.

Je n'ai pas comparé le fini à l'infini ; il m'a suffi de comparer, entre elles, deux quantités d'inégale grandeur pour me former le concept d'*une* quantité limitée, *finie*.

Ultérieurement, l'intelligence peut *abstraire* des réalités limitées le concept de *la limite* ou *du fini* en général.

De fait, nous concevons abstraitement *la limite* comme la négation ou la privation d'une réalité ultérieure soit au point de vue quantitatif, soit au point de vue qualitatif.

Or, dès que l'intelligence possède le concept de *la* limite, et qu'elle se trouve en présence de perfections limitées, il lui est loisible de supprimer mentalement la limite, — procédé d'élimination ou de négation, — et rien ne l'empêche alors d'appliquer à un Être suprême les perfections créées ainsi dépouillées de leurs imperfections, à la condition qu'elle corrige encore, par un procédé de surélévation ou de transcendance, ce qui reste d'inévitablement défectueux dans son concept le mieux épuré.

Bien plus, posé *le fait* que l'âme humaine n'a pas d'autre destinée que la connaissance la plus parfaite possible de l'Être suprême (voir la 3me Partie), la raison doit avoir une prédisposition naturelle à se former la notion de l'Infni. Aussi cette notion est-elle d'une acquisition spontanée, nécessaire, facile, au point que l'on a pu aisément la croire innée; aussi constitue-t-elle un apanage universel et inaliénable du genre humain [1]).

Donc l'idée de l'infini peut se déduire et se déduit naturellement de la considération des perfections finies, et il n'est point nécessaire de recourir, pour en expliquer la présence en nous, à une vision intuitive de l'Infini lui-même [2]).

180. Critique de l'idéologie de Descartes. — La conception de la puissance *passive* a fait défaut à Descartes. Aussi, au lieu de se représenter l'intelligence comme une aptitude de l'âme à se laisser imprégner par les choses, Descartes a vu en elle une substance essentiellement active, capable de tirer de son fond et la notion du moi et celle des esprits, et celle de Dieu, et celle des choses sensibles extérieures [3]).

[1]) Cfr. Kleutgen, *Die Phil. d. Vorzeit*, 5te Abhandl., 3tes Hauptst. I.

[2]) Voir sur cette question Dupont, *Théodicée*, th. XXXV.

[3]) Dans ses remarques sur « un certain placart imprimé dans les Pays-

Sans doute, l'âme est en état d'apercevoir en elle, dès le moment où elle a conscience d'agir, le fait de son existence. L'action ne se révèle point, en effet, sans mettre au jour l'existence de la cause agissante qu'elle enveloppe. Il suffit pour cela de la moindre action vitale qui monte jusqu'à la conscience ; le sentiment général de notre vie interne, que l'on a appelé du nom de *cœnesthésie* et que plusieurs philosophes ont cru devoir rapporter à un sens fondamental à part, porte avec lui une conscience sourde de l'existence du moi.

Mais, réserve faite de cette notion primitive de la présence de l'âme à elle-même, toutes les richesses de l'intelligence sont tributaires de causes efficientes dont elle subit l'action.

Il n'en est pas une dont le contenu ne trahisse une origine sensible, dont l'emploi ne requière la collaboration de l'imagination et, par nécessité, du mécanisme cérébral ; consultez à ce sujet la conscience, consultez la physiologie du cerveau,

Bas en 1647 », Descartes écrit : « Personne que je sache n'a dit avant moi que l'âme ne consiste précisément que dans ce principe interne, ou dans cette faculté que l'homme a de penser .. Je n'ai jamais écrit ni jugé que l'esprit ait besoin d'idées naturelles, qui soient quelque chose de différent de la faculté qu'il a de penser... Rien ne peut venir des objets extérieurs jusqu'à notre âme par l'entremise des sens, que quelques mouvements corporels ; mais ni ces mouvements mêmes, ni les figures qui en proviennent ne sont conçus par nous tels qu'ils sont dans les organes des sens. D'où il suit que même les idées du mouvement et des figures sont naturellement en nous : et à plus forte raison les idées de la douleur, des couleurs, des sons et de toutes les choses semblables nous doivent-elles être naturelles, afin que notre esprit, à l'occasion de certains mouvements corporels avec lesquels elles n'ont aucune ressemblance, se les puisse représenter... La vue ne représente de soi rien à l'esprit que des peintures, ni l'ouïe que des sons et des paroles : si bien que tout ce que nous concevons de plus que ces paroles et ces peintures, comme les choses signifiées par ces signes, doit nécessairement être représenté par des idées, *qui ne viennent point d'ailleurs que de la faculté que nous avons de penser* et qui par conséquent sont naturellement en elle, c'est-à-dire sont toujours en nous en puissance ; car être naturellement dans une faculté ne veut pas dire y être en acte, mais en puissance seulement, vu que le nom même de la faculté ne veut dire autre chose que puissance ».

descendez jusqu'aux premières assises du langage, partout la dépendance de la pensée à l'égard du monde sensible s'accuse irrésistiblement (**167**).

Il est familier aux spiritualistes de l'école cartésienne de distinguer les idées en idées pures et en idées mixtes, les premières étant censées le produit de l'esprit seul, les secondes étant supposées provenir du concours de l'imagination ou des sens. Or, la conscience témoigne qu'il n'y a pas d'idées pures. Toutes nos représentations intellectuelles requièrent le concours des sens et de l'esprit. Elles dépendent des sens pour se produire, elles en dépendent pour se reproduire. Toujours l'idée a une image pour substratum et sans lui elle ne revit pas.

Il n'y a pas jusqu'à l'Être appréhendé par nous comme la Pensée substantielle, comme le suprême Esprit, que nous ne nous représentions à l'aide d'éléments empruntés au monde de la matière. Tous les éléments positifs du contenu de notre idée de Dieu sont attribuables aux choses d'expérience sensible aussi bien qu'à Dieu lui-même : nous sommes obligés de recourir à une négation pour marquer ce contenu positif d'un signe qui le rende applicable à Dieu seul.

Si Descartes avait remarqué la distinction capitale qu'il y a lieu de faire entre le sentiment de la présence de l'âme envisagée comme principe de vie même corporelle et sensitive, et les notions intellectuelles de *ce que sont* les corps, de *ce qu'est* l'âme, de *ce qu'est* Dieu, il ne se serait pas laissé aller à cette formule aussi vague que tranchante : il est essentiel à l'âme de penser.

De la critique de l'idéalisme platonicien, de l'ontologisme et de l'idéologie de Descartes découle une conclusion générale : L'intelligence n'est pas en acte, *de sa nature.*

L'est-elle au moyen de formes accidentelles qui lui seraient surajoutées dès l'origine par le Créateur ?

181. Critique de la théorie des idées innées. — *L'innatisme est dépourvu de preuves ; il est démenti par la conscience ; il est illogique.*

1° *L'innatisme est dépourvu de preuves.* — Il se réclame de ces trois arguments :

Les caractères de nécessité, d'universalité, d'éternité de nos idées ne s'expliquent pas par la théorie aristotélicienne de l'abstraction. N'étant pas le fruit d'une abstraction des données sensibles, les idées doivent nous êtres innées.

Nous possédons l'idée de l'infini. Or, les causes finies ne peuvent nous la donner. Elle doit donc nous avoir été fournie par Dieu lui-même, c'est-à-dire implantée dans l'âme dès l'origine.

Les appréciations que nous portons sur les choses d'expérience présupposent la connaissance d'une norme d'appréciation.

Nous avons montré plus haut (**179**) la faiblesse de ces arguments.

2° *L'innatisme est démenti par la conscience.* — Assurément, la théorie innéiste n'est pas prouvée par le témoignage direct de la conscience : indiscutablement, nul n'a conscience d'avoir, dès le principe, des idées toutes faites.

Au contraire, nous l'avons montré, la distinction d'un stade de pure potentialité, autre que celui de la connaissance habituelle, est inconciliable avec la thèse innéiste. Cet autre fait que nous ne pensons point sans l'aide de l'expérience sensible est aussi en opposition avec l'innatisme : Si les formes intelligibles existaient en nous, toutes faites dès l'origine, les facultés organiques seraient plus nuisibles qu'utiles aux facultés supérieures, et il s'ensuivrait cette autre conséquence, que l'union de l'âme avec le corps serait un obstacle au libre jeu des activités de l'âme, antinaturelle.

3° *La théorie des idées innées est illogique.* — En effet : *a)* La plupart des partisans de la théorie nous accordent le

pouvoir de tirer de l'expérience les idées des choses sensibles, mais ils estiment que les idées métaphysiques, morales et religieuses ne peuvent avoir une aussi humble origine.

Or, les idées métaphysiques, morales et religieuses sont *déduites*, par des procédés de négation et d'analogie, des idées des choses sensibles. Nous l'avons fait voir déjà partiellement plus haut (**161**), nous y reviendrons plus bas (**183**).

Donc, si nous sommes capables de nous former les premières, nous devons être aussi en état de nous former les secondes.

b) De l'aveu des innatistes, nous attribuons à bon droit l'objet des idées métaphysiques — par exemple, celui des idées de substance, d'accident, de cause et d'effet, — aux choses sensibles. Or, de deux choses l'une : ou bien nous les leur attribuons à l'aveugle, et alors nos jugements sur la réalité n'ont plus qu'une valeur conjecturale ; nous tombons ainsi dans l'idéalisme critériologique, une des formes du scepticisme : ou bien nous les leur attribuons avec la conscience d'être dans le vrai, et alors, il faut admettre que *nous apercevons dans les choses* les objets des notions que nous leur appliquons. Mais si nous sommes capables d'*apercevoir dans les choses* les objets des notions métaphysiques, la nécessité de posséder celles-ci par avance ne se justifie plus. Si nous pouvons *retrouver* dans les choses l'objet des idées, c'est qu'il n'y a aucune impossibilité physique à les y *trouver*.

L'innatisme est donc *inconséquent* lorsque, d'une part, il refuse à l'esprit la faculté d'abstraire des choses d'expérience ses *premières* idées et que, d'autre part, il lui accorde le pouvoir de reconnaître l'identité objective avec la réalité, d'idées prétendument innées.

Le *traditionalisme* ne demande pas ici une discussion

spéciale ; il ne constitue en idéologie qu'une théorie auxiliaire. Celle-ci a été discutée en Critériologie. C'est à ce traité également que nous renvoyons pour la discussion des formes critiques de l'idéalisme dont nous avons fait connaître brièvement plus haut quelques types.

Nous revenons à notre proposition fondamentale : L'intelligence humaine n'est que *en puissance*, « *potentielle* », par nature, νοῦς δυναμικός. A l'origine, elle est comme une toile vierge qui ne porte encore aucun trait, « tabula rasa in qua nihil est scriptum ».

Puisque l'acte de la pensée présuppose la formation d'une espèce intelligible, comment celle-ci se forme-t-elle ? C'est l'objet de la seconde des propositions qui, ensemble, forment la thèse complète d'Aristote sur l'idéogénie.

182. Preuve de la seconde proposition : L'imagination et l'intellect actif produisent dans l'intelligence le déterminant conceptuel préliminaire à l'intellection. — Cette proposition est un corollaire de la thèse établie précédemment sur l'objet propre de la pensée.

Un effet ne peut être supérieur à sa cause.

Or l'objet de la pensée est supérieur à l'objet des sens.

Donc l'objet de la pensée n'a pas sa cause adéquate dans les opérations des sens.

Mais l'intelligence ne se suffit pas pour produire en elle-même l'objet intelligible : car elle n'est qu'en puissance ; or, un sujet en puissance est incapable de s'actualiser lui-même.

Donc une cause suprasensible, autre que l'intelligence, est nécessaire à la production de l'intelligible. Cette cause doit être active d'elle-même, c'est-à-dire intrinsèquement complète.

La supériorité de l'objet pensé sur l'objet des sens consiste en ce qu'il est dégagé des conditions individuelles propres aux choses matérielles.

Donc la cause qui unit son action à celle des sens, doit être

une force d'abstraction qui dégage l'objet de la pensée des conditions individuelles propres aux choses matérielles : nous appelons cette force abstractive *intellect actif.*

Le cardinal Cajetan résume parfaitement le rôle des deux intellects en ces quelques mots : « Omne quod est in potentia non reducitur in actum nisi per aliquod ens actu : sed intellectus noster est in potentia ad intelligibile. Ergo non reducitur in actum nisi per intelligibile in actu. Sed intelligibile in actu quoad quidditates naturales non invenitur in rebus. Ergo oportet fieri. Ergo ex parte intellectus oportet ponere virtutem factivam et hanc vocamus intellectum agentem » [1].

Il résulte de l'analyse de l'objet de la pensée, que les sens et l'imagination jouent un rôle *actif* dans la formation de l'idée.

Quel est ce rôle et quel est celui de l'intellect actif ?

Une seule hypothèse concilie l'action de ces deux facteurs et se trouve d'accord avec l'ensemble des faits observés : la représentation imaginative (phantasma) est cause, mais cause *instrumentale*, l'intellect actif est *cause efficiente principale* de l'idée.

L'objet imaginé est affecté de déterminations particulières, sans doute, mais il n'en renferme pas moins, sous ces déterminations, ce que nous retrouverons plus tard sous forme abstraite dans la pensée. « Callias est hic homo », dit avec profondeur saint Thomas : La personne de Callias, que les sens perçoivent, est la nature humaine personnifiée. Puisque les sens perçoivent cette personne qu'est Callias, ils perçoivent matériellement tout le contenu de la nature humaine. Vienne donc une faculté immatérielle qui associe son action à celle de l'acte imaginatif, s'empare de la réalité concrète, en négligeant, cependant, les déterminations particulières qui l'affectent : et l'on s'expliquera la production de l'espèce

[1]) *Comm. in Sum. Theol.*, Iª, q. 79, art. 3.

intelligible abstraite dans l'intelligence. L'effet — l'espèce intelligible abstraite et immatérielle, — ne dépasse plus alors sa cause, puisque l'intellect actif est une cause immatérielle ; l'effet est la reproduction de l'objet sensiblement perçu, car l'image, au service de l'intellect actif, engendre l'idée.

Donc, l'intellect actif et l'imagination sont la cause efficiente complexe de la production du déterminant conceptuel, le premier à titre de cause principale, la seconde à titre de cause subordonnée.

La représentation imaginative est la condition *sine quâ non* de l'entrée en exercice de l'intellect actif. Celui-ci, puissance complète, agit naturellement, aussitôt que les conditions intrinsèques nécessaires à son activité sont données. Il agit donc. Son action est une efficience abstractive dont l'effet est reçu dans l'entendement.

Cet effet est la détermination de l'entendement à l'intellection.

Encore faut-il que la représentation imaginative réponde aux besoins de la pensée. Moyennant une image quelconque l'intelligence peut avoir une vague notion que *quelque chose* lui est présent. Mais les objets intelligibles plus compréhensifs ne se forment régulièrement qu'après un travail plus intense et souvent répété d'imagination et d'association d'images. Bref, le « phantasme » que les scolastiques jugent nécessaire à la pensée, doit être *approprié* à l'acte que doit fournir l'intelligence.

Nous croyons pouvoir conclure, que l'hypothèse scolastique assigne à la genèse du concept ses causes suffisantes et nécessaires et présente, par conséquent, les caractères d'une théorie scientifique [1].

[1]) Pour couper court à différentes objections que pourrait soulever le rôle de cause efficiente attribué au phantasma, il importe de faire attention aux remarques suivantes :

L'acte de l'intellect agent est distinct de l'acte imaginatif, mais l'un

On trouvera une confirmation de la doctrine thomiste dans la réfutation de l'opinion de Suarez sur le rôle du phantasma.

183. Opinion de Suarez sur le rôle des sens dans la formation de l'idée. Exposé et discussion. — Suarez ne veut pas que le « phantasma » coopère à la production du déterminant conceptuel ; il lui prête le rôle d'une cause quasi matérielle, ou d'une cause exemplaire, ou enfin d'une cause excitatrice, mais attribue la causalité efficiente à l'in-

et l'autre procèdent de facultés enracinées dans une même âme, capables par conséquent de se compléter et de s'associer naturellement dans une commune efficience, pour atteindre un résultat auquel ni l'une ni l'autre ne pourrait isolément aboutir.

1° *Il ne s'agit donc pas de s'imaginer grossièrement un fluide plus ou moins subtil* qui émanerait d'une faculté, pour passer dans une autre séparée d'elle ; une pareille émanation n'est ni possible, ni nécessaire : elle n'est pas possible, car l'intellect agent est spirituel, et ne peut, dès lors, être source d'un effet matériel ; elle n'est pas nécessaire, car si, comme principe immédiat d'action, l'intellect actif est réellement distinct de l'imagination, néanmoins les deux facultés appartiennent à un même sujet : la substance du composé humain.

2° *Il ne s'agit pas davantage de se représenter le phantasma comme spiritualisé,* au sens propre du mot, comme changeant de nature et devenant lui-même *formellement* intelligible : car l'imagination, faculté organique, ne peut être le substratum d'un accident immatériel ; il n'y a de spirituel et de formellement intelligible que l'espèce intelligible, et celle-ci a pour sujet l'intellect possible. C'est donc bien à tort que l'on nierait la causalité réelle de l'intellect actif sur le phantasma, sous prétexte qu'elle entraînerait logiquement la spiritualisation de ce dernier. Puisque le phantasma contient réellement l'objet du concept, — Callias est hic homo, — cet objet n'est pas à créer ni à transformer, il existe : et puisque l'intellect actif est naturellement uni aux facultés sensitives, pourquoi ne pourrait-il déployer son acte, dépendamment de l'acte imaginatif, tout comme celui-ci se déploie dépendamment de l'acte des sens extérieurs ; unir sa puissance à celle de l'imagination et imprimer ainsi *(par négation ou abstraction)* à la faculté cognitive la manière d'être que celle-ci est capable de recevoir ? Les scolastiques ne voulaient pas dire autre chose, lorsqu'ils avaient recours à leurs comparaisons bien connues : « Reddere phantasmata actu intelligibilia ; illuminare phantasmata ; abstrahere naturam communem a phantasmate »...

Ces métaphores familières aux scolastiques, étaient autant d'expressions équivalentes, pour dire que l'intellect agent est la cause efficiente

tellect actif seul. « Sensibilis cognitio minime concurrit efficienter ad actionem productivam speciei intelligibilis, sed habet se instar materiæ, aut excitantis animam aut vero ad instar exemplaris » [1].

Suarez laisse au lecteur l'embarras du choix entre trois interprétations : vraisemblablement aucune ne lui aura paru décisive. De fait, aucune des trois n'est acceptable.

1° Suarez appuie sa *première* interprétation sur ce passage de saint Thomas : « Non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causæ » [2]. Or, autant ce langage est en harmonie avec la conception idéogénique du Docteur d'Aquin, autant il est en désaccord avec celle du philosophe espagnol. Saint Thomas est d'avis que l'intellect actif est intrinsèquement uni à l'imagination ; de l'union des deux causes résulte une seule causalité totale : le phantasma y coopère pour ainsi dire, *quodammodo*, à la façon d'une cause matérielle, *ad instar materiæ*, l'intellect actif, à la façon d'une forme, *ad modum formæ*. Mais, aux yeux de Suarez, le phantasma n'est nullement associé à l'action de l'intellect actif ; il n'est donc à aucun titre matière, comme à aucun titre celui-ci n'est comparable à une cause formelle. Dès lors, quel sens Suarez peut-il attacher à ces paroles : « Phantasma præbet

nécessaire de la formation de l'espèce intelligible ; sans lui, en effet, l'objet imaginé resterait obscur, invisible pour l'entendement : il ne devient visible, intelligible, qu'à la condition de devenir assimilable par une connaissance abstractive, et il ne devient ainsi assimilable qu'après avoir été isolé des caractères qui le particularisaient dans le phantasma. Sur toutes ces questions d'idéologie, on pourra consulter, outre les grands docteurs scolastiques, Kleutgen, *Die Phil. der Vorzeit.* Innsbruck, 1878, et *Beilagen,* 3. Heft ; Liberatore, *Traité de la conn. intell.;* Zigliara, *Della luce intellettuale e dell' ontologismo ;* Lahousse, *Præl. Met. Spec.*, Vol. II. Lovanii, 1888.

[1]) *De anima,* lib. IV, cap. II, nos 10-14.

[2]) *Sum. Theol.*, 1a, q. 84, art. 6.

veluti materiam intellectui agenti ad efficiendam speciem intelligibilem » ?

Au surplus, dans l'acception rigoureuse du mot, on appelle cause *matérielle :* ce dont une chose est faite, ce en quoi la forme est reçue, *id ex quo aliquid fit et in quo forma recipitur.* Or, Suarez en tombe d'accord, l'espèce intelligible, étant spirituelle, ne peut sortir de l'image ni l'avoir pour sujet récepteur. L'espèce intelligible a pour sujet l'entendement.

2° L'image n'est pas *cause exemplaire :* deux raisons le prouvent péremptoirement. — D'abord, la cause exemplaire est un modèle d'après lequel l'agent se dirige pour produire son œuvre. Or l'intellect actif ne peut agir d'après un modèle, car s'il possédait ce pouvoir, il serait capable de connaître; il ferait alors double emploi avec l'entendement. — Ensuite, si l'on suppose la pensée déjà en exercice, copiant un modèle, on sort de la question présente, qui porte exclusivement sur le *premier* exercice de la faculté cognoscitive.

3° Reste la troisième interprétation proposée par Suarez : le phantasma serait *cause excitatrice* de l'intellect actif. Mais, qu'est-ce à dire, « cause excitatrice » ? L'image produit-elle dans l'intellect actif un effet positif, une excitation ? Suarez n'ose attribuer à l'image une efficience *instrumentale* sur une faculté immatérielle ; comment lui prêter l'efficience d'une cause *principale ?*

Au reste, que serait cette excitation ? Une modification *intrinsèque* de la faculté ? Mais l'intellect actif est, d'après les scolastiques et d'après Suarez lui-même, une faculté intrinsèquement complète. Aussi bien, si on la supposait incomplète, il faudrait un nouveau mécanisme pour la compléter et le problème de la formation de l'espèce intelligible ne serait que déplacé.

Aucune des interprétations autres que celle proposée par saint Thomas ne paraît donc défendable : « Quod in receptione qua intellectus possibilis species rerum accipit a phan-

tasmatibus phantasmata se habent, ut agens instrumentale et secundarium, intellectus vero agens ut agens principale et primum » [1]).

« Abstrahit intellectus agens species intelligibiles a phantasmatibus, in quantum per virtutem intellectus agentis accipere possumus in nostra consideratione naturam specierum sine individualibus conditionibus, secundum quarum similitudinem intellectus possibilis informatur » [2]).

184. Objection et réponse. — Mais, dira quelqu'un, l'explication thomiste du rôle du « phantasma » n'est-elle pas contradictoire ? L'image seule n'agirait pas, on le reconnaît, sur l'entendement. On l'affirme pour barrer le chemin à la philosophie sensualiste.

Or, en présence de l'intellect actif et quel que soit le rôle que l'on suppose joué par lui, elle demeure matérielle.

Comment, dès lors, pourrait-elle, en union avec l'intellect actif, avoir sur l'entendement une efficience dont seule elle serait incapable ?

Effectivement, l'image demeure matérielle ; elle est le résultat d'une cérébration qui n'a rien d'immatériel ; elle réside dans un cerveau qui est matériel.

Mais la cause *instrumentale*, parce que *instrumentale*, possède une action qu'elle n'aurait point si elle agissait sans la cause principale qui la met en œuvre. Le ciseau de Phidias taille dans le marbre un chef-d'œuvre. Incontestablement il coopère à la production du chef-d'œuvre.

Seul, cependant, le ciseau ne produirait, ni en tout ni en partie, le chef-d'œuvre.

Lorsque, pour une part, il le produit, comment opère-t-il ? Il fournit l'action propre au ciseau, il le taille.

[1]) *De verit.*, q. 10, art. 6, ad 7.
[2]) *Sum. Theol.*, 1ª, q. 85, art. 1, ad 4.

L'action de la cause *instrumentale* est réelle, encore que l'instrument ne change pas de nature dans la main de celui qui l'emploie.

De même, l'intellect actif ne change pas la nature de l'image. Mais il emploie ce qui, dans l'image, peut être concu à l'état abstrait, pour produire dans l'entendement la représentation virtuelle du type concrété dans l'image.

Saint Thomas écrit fort à propos : « Instrumentum habet duas actiones, unam instrumentalem, secundum quam operatur, non in virtute propria, sed virtute principalis agentis ; aliam autem habet actionem propriam, quæ competit sibi secundum propriam formam : sicut securi competit scindere ratione suæ acuitatis, facere autem lectum, inquantum est instrumentum artis : *non autem perficit instrumentalem actionem, nisi exercendo actionem propriam* : scindendo enim facit lectum » [1]).

185. Preuve de la troisième proposition : L'intelligence, déterminée par l'espèce intelligible, perçoit ce que la chose est. — Cette proposition découle des deux précédentes. L'entendement est à l'origine une puissance réceptive, qui ne se suffit pas pour agir, mais aussitôt qu'elle est en possession d'un déterminant conceptuel, rien ne lui manque plus pour entrer en exercice : elle intellige, c'est-à-dire exprime mentalement *ce qu'est l'objet.*

Toutefois, cette notion première, acquise sous l'influence combinée de l'imagination et de l'intellect actif, représente un objet *abstrait* : comment celui-ci devient-il *universel ?*

A l'état abstrait, observe avec beaucoup de pénétration saint Thomas, l'objet pensé n'est ni individuel ni universel [2]), mais il peut devenir l'un et l'autre.

[1]) *Sum. Theol.*, 3ª, q. 62, art. 1, ad 2.
[2]) « Ideo, dit le saint Docteur, si quæratur utrum ista natura (natura

Il deviendra universel, lorsque l'intelligence *réfléchira* sur le produit abstrait de la pensée et que, le voyant dégagé des caractères individualisateurs, elle *le mettra en rapport* avec des sujets individuels, en nombre indéfini, le leur *appliquera*, l'*identifiera* avec ce qu'il y a de commun à tous.

Grâce à cette universalisation du type abstrait, l'intelligence domine les individus ; et lorsqu'elle édifie une science, elle possède les raisons sous lesquelles ils sont saisissables.

186. Preuve de la quatrième proposition : L'intelligence ne connaît qu'indirectement l'espèce intelligible et, par elle, la nature du sujet pensant. — De prime abord, l'intelligence saisit ce qu'une chose est. La conscience atteste que l'acte intellectif est aperçu postérieurement à l'objet qu'il présente à la faculté. « Alius est actus quo intelligo lapidem, observe saint Thomas, alius est actus quo intelligo me intelligere lapidem ».

Nous n'insisterons pas sur ce fait de conscience : il est le revers de celui sur lequel toute l'idéologie aristotélicienne est basée, que l'objet *immédiat* de l'intelligence est la quiddité abstraite des choses sensibles.

La raison intrinsèque de ce fait, la voici : L'acte seul est connaissable ; une puissance ne tombe sous la pensée que par l'intermédiaire de son actualité. Or l'intelligence est essentiellement en puissance. Il faut donc qu'elle soit mise en acte avant de devenir pour elle-même un objet de connaissance.

Mais cette mise en acte est subordonnée à l'action d'un objet autre qu'elle-même.

humana considerata modo absoluto ut abstracta) possit dici una vel plures, neutrum concedendum est, quia utrumque est extra intellectum humanitatis et utrumque potest sibi accidere. Si enim pluralitas esset de ratione ejus, nunquam posset esse una, quum tamen una sit secundum quod est in Socrate. Similiter, si unitas esset de intellectu et ratione ejus, tunc esset una et eadem natura Socratis et Platonis, nec posset in pluribus plurificari ». *De ente et essentia*, IV.

Donc sa première démarche la met en contact avec un objet étranger. Seule la conscience de cette démarche la révèle ensuite à elle-même.

« Species rei intellectae in actu est species ipsius intellectus, et sic per eam seipsum intelligere potest... Non enim cognoscimus intellectum nostrum, nisi per hoc, quod intelligimus nos intelligere... Intellectus possibilis qui est tantum in potentia in ordine intelligibilium, non intelligit, neque intelligitur, nisi per speciem in eo susceptam » [1]).

Cette quatrième proposition va directement à l'encontre de l'idéalisme contemporain. L'idéaliste se figure que la conscience saisit directement la représentation mentale et qu'après cela elle s'épuise vainement à vouloir s'arracher à elle-même pour aller, par delà le phénomène mental, saisir la réalité. Il n'en est point ainsi. L'idéologie montre que l'*objet d'expérience* est présent, sous forme abstraite, à la pensée, avant que celle-ci s'aperçoive elle-même [2]).

Pour compléter l'exposé de l'idéologie aristotélicienne et thomiste, fournissons quelques éclaircissements sur certains points de doctrine qui ont été peu développés dans les pages précédentes :

Quelle distinction y a-t-il entre les deux intellects ?

Quelle distinction y a-t-il entre les divers éléments constitutifs de la pensée : l'objet intelligible, l'espèce intelligible, l'acte intellectif, le concept ?

187. L'intellect actif et l'entendement sont des facultés réellement distinctes. — De la preuve de la seconde proposition il résulte, que l'intellect actif et l'intellect potentiel, νοῦς ποιητικός et νοῦς δυναμικός, sont deux facultés différentes : Leurs actes sont, en effet, spécifiquement différents ;

[1]) *De anima*, III, 9.

[2]) Il nous suffit d'avoir indiqué ici en passant ce point de vue critériologique.

l'intellect actif est une cause efficiente qui produit l'espèce intelligible nécessaire à l'acte de cognition ; l'entendement est la faculté qui, sous la détermination de l'espèce intelligible, accomplit l'intellection.

Or, produire une forme intelligible et la recevoir, agir et pâtir, sont des processus irréductibles.

Donc les facultés dont l'une est principe producteur, l'autre sujet récepteur de la forme intelligible, sont réellement distinctes.

« Necesse est igitur in anima intellectiva esse has differentias, ut scilicet unus sit intellectus, in quo possint omnia intelligibilia fieri, et hic est intellectus possibilis ; et alius sit intellectus ad hoc quod possit omnia intelligibilia facere actu, qui vocatur agens » [1].

188. Les relations entre les éléments de la pensée. — Nous voulons rechercher comment se distinguent les uns des autres les divers éléments qui contribuent à l'intégration de la connaissance intellectuelle : la chose connue, le déterminant intellectuel, l'intellection, le concept. Pour résoudre cette question, nous n'aurons qu'à commenter ce beau texte de saint Thomas d'Aquin :

« Intelligens autem in intelligendo ad quatuor potest habere ordinem : scilicet ad rem quæ intelligitur, ad speciem intelligibilem, qua fit intellectus in actu, ad suum intelligere, et ad conceptionem (conceptum) intellectus. Quæ quidem conceptio a tribus prædictis differt : A re quidem intellecta, quia res intellecta est interdum extra intellectum ; conceptio autem intellectus non est nisi in intellectu ; et iterum conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam sicut ad finem ; propter hoc enim intellectus conceptionem rei in se format ut rem intellectam cognoscat. Differt autem a specie intelligibili : nam species intelligibilis, qua fit intellectus in actu, consideratur ut principium actionis intellectus ; cum omne agens agat secundum quod est in actu : actu autem fit per aliquam formam, quam oportet esse actionis principium. Differt autem ab actione intellectus : quia prædicta conceptio consideratur ut terminus actionis, et quasi quoddam per ipsam

[1]) *De anima*, III, 10.

constitutum. Intellectus enim sua actione format rei definitionem, vel etiam propositionem affirmativam seu negativam. Hæc autem conceptio intellectus in nobis proprie verbum dicitur : hoc enim est quod verbo exteriori significatur : vox enim exterior neque significat ipsum intellectum, neque speciem intelligibilem, neque actum intellectus ; sed intellectus conceptionem qua mediante refertur ad rem » [1]).

1° Entre la *chose* de la nature, « res intellecta », et l'intellection, « ipsum intelligere », manifestement la distinction est ***réelle***. Point de contestation à ce sujet.

2° Entre le déterminant intellectuel, — « species intelligibilis », que les scolastiques récents appelèrent « species intelligibilis impressa », — et l'acte intellectif, la distinction est ***réelle***, mais ***inadéquate***.

Elle est *réelle*, car la détermination subjective de la faculté est une forme accidentelle surajoutée à celle-ci. Elle est *inadéquate*, car cette détermination est une modification vitale de la faculté : or, entre un sujet et la forme accidentelle immanente qui le perfectionne, il y a une distinction réelle, mais incomplète.

3° Entre l'intellection et l'*objet* intelligé [2]), il n'y a pas de distinction réelle. Les scolastiques répètent volontiers l'adage aristotélicien : *Intelligens in actu et intelligibile in actu sunt idem*.

Il y a néanmoins entre les deux une *distinction de raison* : En effet, connaître n'est-ce pas, en quelque manière, se dédoubler, opposer en soi-même le connu au connaisseur, l'objet au sujet ?

En réalité, l'acte subjectif qui, en face de soi, pose l'objet est unique, mais présente un double aspect : sous un aspect, il est l'*objet* intelligible, le *verbum mentis*, le *concept*, — ce

[1]) *Quæst. disp. de potentia*, art. 1.

[2]) L'*objet* (ob-jectum, ob-jicere) est la *chose*, en tant qu'elle est supposée *présente à l'intelligence*.

que les scolastiques aiment à appeler espèce intelligible exprimée, species intelligibilis *expressa*, — mais sous un autre aspect, en tant que le sujet *regarde* l'objet pensé, l'acte mental est *cognition*, *intellection*, *conception*, *appréhension*, *intentio in rem intellectam.*

4° Enfin entre le déterminant conceptuel et le verbe mental, — entre la species intelligibilis *impressa* et la species intelligibilis *expressa* — il y a distinction *réelle.*

En effet, nous l'avons vu, entre le déterminant intellectuel et l'intellection il y a une distinction réelle ; or, l'intellection et le verbe mental sont en réalité identiques ; donc, le déterminant intellectuel et le verbe mental diffèrent réellement.

La chose se comprend, d'ailleurs : L'espèce intelligible (impressa) n'est pas formellement mais *virtuellement* la représentation de la réalité : elle dispose immédiatement l'intelligence à produire la représentation *formelle* de la réalité.

Ajoutons que l'acte intellectif est une disposition qui met partiellement en acte la volonté.

§ 3

Processus du développement de l'intelligence

189. Objet de ce paragraphe : La marche progressive de la pensée. — On s'est attaché jusqu'à présent à considérer la formation du *premier objet* de la pensée ; l'intellection de ce premier intelligible s'appelle *simple conception;*

simple appréhension, νόησις, le fruit de cette conception s'appelle *concept*, *notion*, *idée* [1]), νόημα.

Soit ce chêne vigoureux, aux branches larges et touffues, planté dans la forêt. L'intelligence mise en relation avec lui par l'intermédiaire des sens, se forme la notion de *quelque chose*, d'*un sujet* élevé, touffu, de couleur verte, planté là, dans cette forêt.

La pensée, de prime abord, possède un terme unique, aussi simple qu'il peut l'être : *ce quelque chose* présenté à l'intelligence, tiré de l'expérience sensible. Spontanément l'enfant traduit cette notion première, susceptible d'être abstraite de tout objet sensible, par ces mots qui lui sont si familiers : *ceci*, *cela ;* qu'est *ceci ? cela ?*

Or, à l'âge adulte, nous remarquons que les objets présents à la pensée sont complexes : comment se sont formés ces objets complexes ?

Par une suite d'opérations, qui ont consisté, tantôt à unir, tantôt à désunir les produits élémentaires des premières abstractions.

Aristote appelle ces secondes opérations de l'intellect σύνθεσις καὶ διαίρεσίς, *compositio et divisio*, leur résultat ἀπόφανσίς, *enuntiatio*, une énonciation, un dire. L'énonciation est d'abord affirmative, puis négative.

L'affirmation, κατάφασις, attribue quelque chose à quelque chose ; la négation, ἀπόφασις, refuse quelque chose à quelque chose. Κατάφασις δέ ἐστιν ἀπόφανσίς τινος κατά τινος· ἀπόφασις δέ ἐστιν ἀπόφανσίς τινος ἀπό τινος [2]).

On reconnaît les deux opérations mentales au signe que voici : La notion simple est dépourvue de vérité comme de

[1]) Autrefois, l'*idée* désignait un concept envisagé comme modèle à imiter ; mais aujourd'hui le mot n'a plus cette signification précise, si ce n'est exceptionnellement en matière d'art et d'esthétique. Et alors encore, le mot consacré c'est plutôt *idéal.*

[2]) *Peri Hermeneias,* cap. 6.

fausseté ; les mots *figure*, *angle*, *côté*, n'expriment en effet, ni vérité ni erreur. Au contraire, une proposition, soit affirmative, soit négative, est nécessairement vraie ou fausse. La proposition : « Le triangle est une figure à trois angles et à trois côtés » est vraie ; au contraire, la proposition : « Le triangle a plus de trois angles et de trois côtés » est fausse.

Est vraie l'énonciation qui unit mentalement ce qui réellement est uni, ou sépare mentalement ce qui réellement est désuni. L'énonciation contraire à la réalité est fausse. Ἀληθεύει μὲν ὁ τὸ διῃρημένον οἰόμενος διῃρῆσθαι καὶ τὸ συγκείμενον συγκεῖσθαι· ἔψευσται δὲ ὁ ἐναντίως ἔχων ἢ τὰ πράγματα [1]).

Les affirmations les plus immédiates sont des « principes », l'esprit les énonce aussitôt qu'il en a saisi les termes, parce que l'évidence de leur convenance ou de leur non-convenance s'impose tout de suite, irrésistiblement.

Exemples : Ce qui est, est ; l'être n'est pas le non-être, principes d'*identité* et de *contradiction*. L'intelligence adhère nécessairement à ces principes aussitôt que les termes de l'énoncé lui sont présents.

Tout le travail de la pensée humaine consiste ainsi à abstraire des choses d'expérience de notions simples, puis à les unir ou à les désunir en notions complexes sous la direction des premiers principes.

Par ce processus s'élaborent les « essences spécifiques » dont les définitions déroulent la formule.

Lorsque l'esprit n'aperçoit pas d'emblée si deux intelligibles doivent être unis ou désunis, il a la ressource de les comparer à un même troisième terme *(raisonnement)*. La perception du rapport que les deux premiers termes ont avec le troisième *(terme moyen)* facilite la perception du rapport qu'ils ont entre eux.

Ce recours à des intermédiaires logiques, — procédé

[1]) *Metaph.*, IX, 10.

discursif, dis-currere — révèle une imperfection, sans doute, mais est indispensable au progrès de la pensée humaine.

On comprend sans peine que le raisonnement ne diffère pas essentiellement des synthèses ou analyses logiques qui s'opèrent entre deux termes.

Nous ajoutons que l'union ou la désunion de deux termes, — le jugement — ne diffère pas essentiellement de la simple appréhension. Aussi bien une faculté n'a qu'une opération. L'intelligence voit abstractivement que quelque chose est. Quoi qu'elle fassse, elle voit cela et ne peut voir autre chose. Dans la simple appréhension, elle voit un terme intelligible. Dans le jugement elle voit encore un terme intelligible, à savoir l'identité de deux termes placés simultanément sous son regard.

Saint Thomas se demande si l'intelligence peut connaître simultanément plusieurs objets. Il répond non, si ce n'est en ce sens que le jugement appréhende formellement un terme commun à plusieurs.

« Sicut ad unitatem motus requiritur unitas termini, sic ad unitatem operationis requiritur unitas objecti... Et sic intellectus noster simul intelligit subjectum et prædicatum, prout sunt partes unius propositionis ; et duo comparata, secundum quod conveniunt in una comparatione. Ex quo patet quod multa, secundum quod sunt distincta, non possunt simul intelligi ; sed secundum quod uniuntur in uno intelligibili, sic simul intelliguntur » [1].

Nous disions, il y a un instant, que le travail de la pensée a pour résultat la formation d'objets intelligibles complexes sous la direction des principes.

En outre, l'intelligence applique ses notions aux choses d'expérience et tâche de comprendre comment et dans quelle mesure cette application est légitime. Elle s'enquiert enfin du point de savoir si l'existence des choses d'expérience autorise

[1]) *Sum. Theol.*, 1ª 2ªᵉ, q.58, art. 2.

ou n'autorise pas l'affirmation qu'il existe des réalités d'un ordre immatériel, transcendant.

Ces problèmes appartiennent à la *Critériologie*, que nous considérons comme une dépendance de l'idéologie.

L'étude psychologique de l'évolution de la pensée comprendra donc un double objet : Le développement *subjectif* de la pensée. — Son progrès dans la connaissance des *réalités objectives*.

1re Question : Comment l'intelligence se développe-t-elle *subjectivement ;* quels sont les différents modes sous lesquels se produit l'*intellection ?*

2o Question : Comment l'intelligence perfectionne-t-elle sa connaissance des choses corporelles ; comment passe-t-elle des corps, son premier *objet*, aux substances spirituelles et à Dieu ?

190. Le développement subjectif de l'intelligence. — Nous avons dit que les opérations de la pensée, si variées soient-elles, relèvent toutes d'une même faculté. Vérifions cette thèse d'abord sur les multiples manifestations de l'acte de *simple appréhension*, puis sur les *opérations ultérieures* de l'esprit, le jugement et le raisonnement.

Lorsque, sous l'influence d'une inclination affective, l'esprit est attaché à la considération d'un objet, indépendamment de ceux qui l'entourent, on dit qu'il y fait *attention.*

L'attention se porte tantôt sur un seul caractère de l'objet, indépendamment de ceux qui lui sont unis, tantôt sur l'ensemble des caractères qui lui appartiennent en propre et peuvent servir à représenter son essence ; chacun de ces caractères est considéré à part des notes qui l'individualisent, dans la réalité ; l'acte de l'esprit, envisagé sous cet aspect, s'appelle du nom d'*abstraction.*

L'abstraction est le fondement de la *généralisation.*

L'abstraction opère dans l'esprit l'*analyse* des notes de l'objet connu.

Lorsque l'esprit réunit à nouveau en un tout représentatif des notes préalablement isolées, il fait une *synthèse*.

Lorsque nous nous représentons successivement deux objets et que nous percevons entre eux un rapport, l'appréhension, ou mieux, la double appréhension que nous faisons alors s'appelle une *comparaison*.

La *distinction* est un acte par lequel l'esprit voit qu'un objet n'est pas le même qu'un autre objet.

La connaissance d'une chose existante immédiatement saisissable par celui qui la connaît, est un acte d'*intuition* ; on l'appelle aussi très souvent du nom de *perception*. On oppose alors la perception des choses existantes à la *conception* des choses idéales.

Lorsque l'intelligence a pour objet des actes intérieurs du sujet connaissant, principalement ses actes spirituels, l'appréhension prend le nom de *conscience*.

La connaissance se produit, tantôt sous l'influence exclusive de l'objet, et alors elle est dite *directe*, tantôt sous l'influence de la volonté libre qui nous fait repenser à un objet déjà abstrait ou à l'acte mental qui l'a abstrait, et dans ce cas elle est dite *réflexe* ou *réfléchie*. La réflexion est *ontologique*, *objective*, ou *psychologique*, *subjective*, selon que l'attention se concentre sur l'*objet* du concept direct, ou sur l'*acte* du *sujet*.

Les actes que nous venons de décrire, ne diffèrent que par des traits accidentels : au fond, ils sont identiques, ils se ramènent à *une simple appréhension de ce que quelque chose est*, quod quid est ».

Or, le jugement et le raisonnement sont eux-mêmes, essentiellement, des actes d'appréhension.

En effet, *juger*, c'est voir que deux objets déjà appréhendés se conviennent ou ne se conviennent pas. Le juge-

ment est donc un acte d'appréhension qui a pour objet formel l'identité des termes de deux appréhensions antérieures. On l'appelle *apprehensio complexa* ou *complexorum*, par opposition à l'appréhension simple, *appréhensio incomplexa* ou *incomplexorum*.

Le *raisonnement* est un enchaînement de jugements. La raison compare deux termes extrêmes à un même terme moyen à l'effet de voir s'ils sont ou ne sont pas identiques.

En résumé, et les actes d'appréhension, sous leurs formes multiples, et les actes de jugement et de raisonnement sont foncièrement un seul et même acte, l'appréhension ou la vue de ce que quelque chose est.

Il suffit donc d'une faculté pour l'accomplir : dans le langage courant, on l'appelle aujourd'hui assez indifféremment, *intelligence*, *entendement* ou *raison*.

Mais le langage d'autrefois était plus précis : on appelait la faculté cognitive *intelligence*, lorsqu'elle a pour objet des vérités immédiates ou des *principes* ; on lui donnait le nom de *raison*, lorsqu'elle déduit de principes antérieurs, des vérités médiates, des *conclusions*.

La connaissance médiate portait le nom de *science*. Cependant la science, au sens rigoureux du mot, ne s'appliquait qu'à la connaissance des choses *par leurs causes* ; à la science des choses par leurs causes suprêmes on réservait un nom spécial, la *sagesse* [1]).

La *raison*, disions-nous, ou la faculté de raisonner, n'est pas autre, au fond, que la faculté de juger ou de concevoir.

On distingue la raison en *théorique* et en *pratique*, selon

[1]) Cette distinction s'appliquait particulièrement chez les scolastiques aux *habitus* de l'esprit. Ceux-ci sont des dispositions habituelles *accidentelles* qui se surajoutent à la faculté, la perfectionnent, et lui facilitent la connaissance théorique ou pratique des choses. Les scolastiques en distinguaient en tout *cinq* : l'*intelligence,* la *science,* la *sagesse,* la *prudence* et l'*art.* Les trois premiers *habitus* concernent la raison théorique ou spéculative, les deux derniers, la raison pratique.

qu'elle se borne à *connaître* un objet (θεώρειν), ou qu'elle applique sa connaisance à une *action* à accomplir (πράσσειν), à la direction de la conduite de la vie ou à l'exécution d'œuvres extérieures. La pensée théorique se meut dans le domaine de l'universel, de l'absolu ; la connaissance pratique, au contraire, descend au particulier, au relatif. La raison pratique utilise les notions générales, les principes abstraits, elle les applique à des actes particuliers. « Intellectus speculativus considerat aliquid verum esse vel falsum in universali, quod est considerare simpliciter, intellectus autem practicus applicando ad particulare operabile, quia operatio in particularibus est » [1]).

A certains égards, la distinction entre la pensée théorique et la pensée pratique est de toute première importance — on le verra dans l'étude du libre arbitre — mais au point de vue où nous nous plaçons en ce moment, cette importance s'efface : Le but extrinsèque de la connaissance n'affecte pas essentiellement la faculté cognitive elle-même, et dès lors, la raison soit *spéculative*, soit *pratique*, est une seule et même faculté.

La raison pratique, lorsqu'elle se prononce sur les actes humains envisagés dans leurs rapports avec la fin de la nature, s'appelle *conscience morale*.

Enfin, ajoutons que la *mémoire* ne constitue pas une faculté à part. Elle désigne, en effet, soit la conservation d'idées acquises, soit la connaissance du passé. Or, la conservation d'idées acquises ne demande pas une faculté autre que celle de les acquérir : l'intelligence étant spirituelle et par suite incorruptible, on ne s'expliquerait même pas comment elle perdrait son savoir acquis.

Parmi les connaissances que l'intelligence a ainsi le pouvoir de conserver, il faut aussi ranger celle de ses actes, car,

[1]) *De anima*, III, 12.

observe saint Thomas « intellectus non solum intelligit intelligible, sed etiam intelligit se intelligere tale intelligibile » ; donc, dans ce sens encore, la mémoire relève de l'intelligence.

La connaissance du passé, *comme tel*, n'est pas, à proprement parler, l'œuvre de la mémoire intellective, attendu que l'intelligence considère son objet à part de la circonstance de temps, « objectum intellectus est æternum, inquantum abstrahit ab hic et *nunc* ».

En résumé, toutes les démarches de la pensée ne sont que des phases progressives d'un même acte intellectuel, et ainsi se trouve expliqué, sous son aspect *subjectif*, le processus de développement de l'intelligence humaine [1]).

Comment s'accomplit ce processus, au point de vue des *objets* intelligibles ?

191. Le développement objectif de l'intelligence : 1° La connaissance des substances corporelles. — L'esprit débute par la connaissance des choses corporelles et nous dit ce qu'elles sont.

Dire adéquatement ce qu'une chose est, c'est nous faire connaître ce qu'on appelle son *essence,* c'est-à-dire, ce qu'elle est, ce sans quoi elle ne pourrait ni être réalisée ni être conçue. L'intelligence saisit toujours son objet *abstraitement*, ses notions des essences sont indéterminées, *génériques*, d'abord, puis *spécifiques*. Connaître l'essence spécifique d'une chose, c'est connaître son genre prochain et sa différence spécifique, la définir.

Mais nous n'arrivons pas d'emblée à l'essence spécifique des choses : nous commençons par saisir leurs *qualités,* comme quelque chose de concret et de subsistant ; nous ne

[1]) Nous avons fait remarquer en Logique que tout le matériel de nos langues les plus opulentes est tiré de quelques racines conceptuelles abstraites, moyennant l'emploi des dix catégories et de quelques procédés de composition et de métaphore.

distinguons pas, de prime abord, entre la *substance* comme telle et les *accidents* qui l'affectent et y sont inhérents, entre les qualités *contingentes*, d'une part, et les caractères *nécessaires*, c'est-à-dire, les *propriétés naturelles* ou les notes *essentielles* du sujet, d'autre part. A ce premier stade donc, notre connaissance est toute descriptive ; plus tard, par voie de *comparaison* et au moyen de l'*induction*, nous parvenons à discerner parmi les qualités d'une chose, celles qui sont variables de celles qui sont des *propriétés nécessaires*, les *accidents* de la *substance*, et nous nous approchons ainsi, d'une manière *médiate*, de la connaissance de l'*essence spécifique* des êtres et de ce *premier fond substantiel* qui demeure invariable chez eux à travers les variations incessantes de leurs accidents [1]).

Bref, les *substances*, même corporelles, ne sont connues, dans leur *essence*, que d'une manière *médiate* et par voie d'*induction*. Qu'en est-il de la connaissance des substances *spirituelles* ?

192. 2° La connaissance de l'âme. Énoncé de la thèse. — Le propre de l'âme humaine n'est pas, comme se l'imaginait Descartes, de penser, mais d'informer la matière pour en faire un corps et l'animer [2]) ; ce corps qu'elle informe et anime, l'âme le rend *apte* à éprouver des sensations ; puis, dépendamment des actes de sensibilité externe et interne, l'âme est *apte* à penser et à vouloir. Mais, originairement, elle n'a que la *puissance* de penser ; il faut qu'elle soit informée par une espèce intelligible pour exercer l'*acte* de la pensée.

Or, une chose n'est connaissable que dans la mesure où elle est actuelle : « ens actu et verum convertuntur ».

[1]) Cfr. D. Mercier, *Les origines de la psychologie contemporaine*, 2me éd., pp. 413-420 ; *Ontologie*, 6e éd. Introduction, pp. 1-3.

[2]) Voir plus loin, Art. 2d, Sect. II.

Donc, parce que, dans le principe, l'intelligence n'est pas en acte, elle n'est pas intelligible en acte : L'âme ne se connaît donc pas d'elle-même, immédiatement, — comme le voulait Descartes, — parce que d'elle-même, de sa nature, elle n'est pas susceptible d'être connue.

Telle est la raison intime pour laquelle l'âme s'ignore.

De fait, l'expérience atteste qu'elle s'ignore : Elle atteste d'abord que l'âme ne connaît même son *existence* qu'à la condition d'agir et de se voir agissante ; elle atteste ensuite que l'âme ne connaît sa *nature* que d'une manière *indirecte*, et *réflexe*, au moyen de *concepts négatifs et analogiques*.

Prouvons cette double thèse.

193. Preuve de la thèse. Première partie : L'âme connaît son existence en ses actes. — En effet, chaque fois que nous avons conscience d'exister, c'est dans une manifestation de notre activité, dans une sensation, une pensée, une volition, que nous voyons notre existence engagée.

Au contraire, quand nous n'avons pas conscience d'agir, dans un profond sommeil, dans une syncope, nous nous ignorons absolument. « *In hoc enim aliquis percipit se animam habere, et vivere, et esse*, dit admirablement saint Thomas, *quod percipit se sentire et intelligere et alia hujusmodi vitæ opera exercere* » [1]. Et dans ce sens le mot de Descartes est exact : « Je doute, donc je suis ».

194. Preuve de la thèse. Deuxième partie : L'âme connaît sa nature moyennant une réflexion sur ses actes antérieurs. — *1er Argument :* Supposé que l'âme connût directement ce qu'elle est, elle aurait sur sa nature

[1] *De verit.*, q. 10, a. 8, in C.

spirituelle, simple, incorruptible, des concepts positifs et absolus.

Or, les concepts que de fait elle en possède sont négatifs et relatifs : *négatifs* en ce qu'ils ont de distinctif ; *relatifs*, car ce qu'ils nous disent de l'âme est emprunté aux corps auxquels ils l'opposent.

Donc, c'est par voie *indirecte* ou *réflexe* que nous arrivons à connaître la nature spirituelle de l'âme.

2d Argument : Une connaissance naturelle, immédiate, est certaine et l'est sans démonstration ; témoin la connaissance des premiers principes sur lesquels il n'y a ni ignorance, ni doute, ni erreur possibles et qui excluent toute démonstration.

Or, il règne, sur la nature de l'âme humaine, de l'ignorance, des doutes et des erreurs ; la spiritualité et les autres propriétés de l'âme peuvent et doivent se démontrer.

Donc, la nature de l'âme humaine n'est pas l'objet d'une connaissance naturelle, immédiate de l'intelligence.

195. 3° **La connaissance de Dieu. Énoncé de la thèse.** — Nous savons que Dieu n'est pas l'objet direct de l'intelligence humaine : *Quel est le procédé indirect* qui nous conduit jusqu'à Lui ?

Nous ne pouvons connaître l'*existence* de Dieu que *par voie de démonstration.* L'application du principe de causalité à l'existence des choses contingentes prouve qu'il doit exister un Être nécessaire, dont l'essence est l'existence même, et c'est Lui que nous appelons Dieu [1]).

Pour nous former une idée de *ce que* Dieu est, c'est-à-dire de sa *nature* ou de son *essence*, nous avons recours au triple procédé que l'on appelle de *composition* ou de *synthèse*, de

[1]) Nous traiterons ce point en *Théodicée*, 1re Partie : L'existence de Dieu.

négation ou d'*élimination*, et de *surélévation* ou de *transcendance.*

Nous comprenons que Dieu doit posséder lui-même les perfections que nous voyons dispersées dans ses œuvres et nous les Lui attribuons : procédé de *composition.*

Mais nous savons que ces perfections ne peuvent avoir en Lui les imperfections inhérentes aux choses créées, ni être confinées dans les limites qui enserrent les choses contingentes ; nous éliminons des perfections divines tout ce qui est imperfection ou limite : procédé de *négation.*

Toutefois, même dépouillées de leurs imperfections et débarrassées de leurs limites, les perfections de ce monde créé gardent un défaut essentiel, elles sont plusieurs, et, parce que plusieurs, se limitent les unes les autres.

Or, la perfection infinie exclut la limite et, par conséquent, la multiplicité. De plus, telles que nous les concevons, les perfections créées n'ont rien qui ne se conçoive même chez un être simplement fini et, par conséquent, elles ne sont pas exclusivement propres à l'Être divin. Donc, pour rendre notre concept exclusivement applicable à Dieu, nous devons reconnaître que les perfections créées, même après la suppression de leurs imperfections et de leurs limites, restent infiniment au-dessous de la réalité divine, et confesser que, pour les rendre attribuables à Dieu, il faudrait les surélever à l'infini : procédé de *surélévation* ou de *transcendance*, complément obligé des deux premiers.

DEUXIÈME SECTION

Volition et volonté

Cette section sera partagée en trois paragraphes :

§ 1. L'acte volontaire nécessaire. — § 2. L'acte libre. — § 3. Les suites de l'acte de volonté : Les états affectifs, les sentiments.

§ 1

L'acte volontaire nécessaire

SOMMAIRE. — 196. Notions préliminaires : Le bien ; l'amour spontané du bien ; la volonté. — 197. Objets divers de la volonté : les biens. — 198. Notions du nécessaire, du volontaire, du déterminé. — 199. Le déterminisme : Déterminisme absolu et déterminisme scientifique. — 200. La volonté est le principe d'actes nécessaires.

196. Notions préliminaires : Le bien ; l'amour spontané du bien ; la volonté. — Les choses sont disposées dans la nature, on ne peut le nier, de manière à satisfaire aux besoins ou aux convenances des êtres. Voici une plante : ses organes sont arrangés de façon à favoriser la vie de la plante : qu'une des parties soit dérangée, et les fonctions vitales ne s'exercent plus ou ne s'exercent plus aussi bien. L'arrangement des parties qui composent la plante est donc en harmonie avec ses besoins.

On peut différer d'avis sur l'origine de ces relations harmonieuses. Le darwiniste dira qu'elles sont le résultat de rencontres heureuses, de circonstances indépendantes les unes des autres. Les produits des circonstances moins heureuses ont d'après lui, succombé ; les mieux avantagés ont survécu et se sont perpétués ; mais aucune cause intentionnelle n'a présidé ni à la coordination des éléments constitutifs des êtres vivants, ni à la combinaison de leurs énergies. Le finaliste, au contraire, est d'avis que la convergence de ces éléments et de leurs forces a été voulue et que, dès lors, son résultat est un *but*, une *fin*.

Mais finalistes et antifinalistes demeurent d'accord que les choses de la nature *ont réussi*, c'est-à-dire que des résultats heureux, profitables aux êtres sont obtenus.

On appelle *bien* ce qui *est profitable aux êtres*.

Si ce bien a fait, avant sa réalisation, l'objet d'un vouloir ; si le sujet qui en profite était destiné à le faire, on dira avec raison que le bien est ce qui est profitable aux êtres et ce vers quoi ils penchent. Aristote s'inspirait de cette conception finaliste lorsqu'il disait : Le bien est l'*objet des désirs des êtres*, « ce que les êtres appètent, id quod omnia appetunt ».

Que les êtres inconscients soient poussés vers ce qui leur est bon, ce n'est pas chose évidente à première vue.

Mais il n'y a pas de doute que nous nous portons vers des choses que nous désirons par nos facultés sensitives et que nous avons le sentiment de les désirer. L'animal éprouve les mêmes désirs sous l'attrait d'objets qui lui sont présentés par ses sens. Le chat qui guette le garde-manger, le chien de chasse qui poursuit un lièvre, le cheval qui hâte le pas vers l'écurie, voient, imaginent ce qui leur est bon et le désirent.

Les biens sont, de la part de l'animal, l'objet de désirs guidés par un jugement des sens. Ces biens s'appellent *sensibles.*

L'animal juge certaines choses bonnes pour lui et va vers elles, certaines autres mauvaises pour lui et s'en écarte, mais son attention est absorbée par la réalité concrète, il est incapable de la dominer et d'y considérer à part *ce qui fait la bonté* des choses qu'il trouve bonnes, la *défectuosité* des choses qu'il trouve mauvaises. Cette considération abstraite appartient en propre à l'homme : l'*amour de la bonté* est propre à la *volonté humaine.* L'objet formel de la volonté raisonnable est *le bien*, *comme tel*, c'est-à-dire *ce à raison de quoi les choses sont dignes d'amour.*

Dès que la raison a abstrait, elle généralise. En dehors et au-dessus des biens particuliers, elle conçoit donc un bien idéal qui réunirait en lui tout ce qu'il y a de bonté disséminée dans les biens particuliers : cet idéal, quintessence des biens finis, on l'appelle couramment le *bien général*, le *bien universel.*

De prime abord, la raison n'en aperçoit pas la réalisation,

elle n'est même pas assurée qu'il est réalisable : elle se contente de le considérer à l'état abstrait, indéterminément. Un travail de réflexion est requis — il appartient à la Morale et à la Théodicée de le décrire — pour montrer que cet idéal est réel en l'Être divin et n'est réel qu'en Lui.

Le *vouloir propre à l'homme* est donc l'acte qui a pour objet formel le bien abstrait et universel.

La *volonté raisonnable* désigne tantôt la faculté, principe immédiat des actes par lesquels l'homme se porte vers le bien abstrait et universel ; tantôt la nature même d'où dérive la faculté.

On remarquera qu'il y a à la fois *continuité* et *gradation* dans la nature.

Il y a *continuité :* De la molécule à l'être intelligent, il y a au sein de chaque être une propension au bien, une ὄρεξις, un « appétit » du bien suivant l'expression d'Aristote et de la scolastique.

Il y a *gradation :* L'appétit *naturel* entraîne inconsciemment le minéral et le végétal ; l'appétit *sensitif* porte l'animal vers *des biens* qui ont fait l'objet d'une appréciation *sensible*, et ses appétitions s'accompagnent de sens intime ; l'appétit *intellectif* ou *raisonnable* se porte avec conscience vers *le bien*.

Les lignes suivantes de saint Thomas rendent admirablement ces idées :

« Omnia suo modo per appetitum inclinantur in bonum, sed diversimode. Quædam enim inclinantur in bonum per solam naturalem habitudinem, absque cognitione, sicut plantæ et corpora inanimata. Et talis inclinatio ad bonum vocatur *appetitus naturalis*. — Quædam vero ad bonum inclinantur cum aliqua cognitione ; non quidem sic quod cognoscant ipsam rationem boni, sed cognoscunt aliquod bonum particulare ; sicut sensus, qui cognoscit dulce et album et aliquid huiusmodi. Inclinatio autem, hanc cognitionem sequens, dicitur *appetitus sensitivus*. — Quædam vero inclinantur ad bonum cum cognitione qua cognoscunt ipsam boni rationem ; quod est proprium intellectus. Et hæc perfectissime inclinantur in

bonum ; non quidem quasi ab alio solummodo directa in bonum, sicut ea quæ cognitione carent ; neque in bonum particulariter tantum, sicut ea in quibus est sola sensitiva cognitio ; sed quasi inclinata in ipsum universale bonum. Et hæc inclinatio dicitur ***voluntas*** [1]).

197. Divers biens, objets de volition. — Le bien est donc ce vers quoi se porte la volonté. Métaphoriquement, l'acte de la volonté est considéré comme un mouvement vers ce qui est bon pour elle. Le terme auquel elle s'arrête, ce qui est *bien en soi* et voulu pour soi est un bien *absolu ;* l'objet de la volonté qui s'achemine vers son terme, ce qui est bien par rapport à un bien absolu, est un bien *relatif*, *utile.* Du point de vue finaliste, le bien absolu s'appelle *fin*, le bien relatif *moyen.*

D'après une loi psychologique bien établie, le déploiement puissant de l'activité d'un sujet est pour lui, s'il est capable de conscience, une source de plaisir. Le mouvement de la volonté vers le bien apporte donc au sujet une jouissance. Au premier moment, la volonté se porte vers l'objet bon ; mais, à un second moment, elle se portera soit vers l'objet soit vers le plaisir qu'elle a goûté à le saisir. L'objet bon est le bien *objectif ;* le plaisir que sa possession apporte au sujet est le bien *agréable*, « bonum delectabile ».

Le bien objectif capable de donner pleine satisfaction à la volonté c'est le bonheur, dans l'acception objective du mot, « beatitudo objectiva » ; la jouissance qui résulte de la satisfaction adéquate de la volonté c'est le bonheur, dans l'acception subjective du mot, la félicité, « beatitudo subjectiva, formalis ».

Le bien objectif, vers lequel se porte la volonté lorsqu'elle est guidée par la saine raison, est appelé par les moralistes bien *honnête*, « bonum honestum » [2]).

[1]) *Sum. Theol.*, I^{a}, q. 59, art. 1, C.

[2]) « In motu appetitus, id quod est appetibile terminans motum appe-

198. Notions du nécessaire, du volontaire, du déterminé. — Qu'est-ce qui est *nécessaire ?*

On appelle parfois *nécessaire* ce qui se réalise toujours ; *impossible* ce qui ne se réalise jamais ; *possible, contingent* ce qui parfois se réalise et parfois ne se réalise pas.

Ce langage manque de rigueur philosophique : une chose n'est pas nécessaire parce qu'elle se réalise toujours, impossible parce qu'elle ne se réalise jamais ; mais parce qu'elle est nécessaire, elle se réalisera toujours ; parce qu'elle est impossible, elle ne se réalisera jamais.

On dit encore : Est nécessaire ce qui ne peut être empêché, contingent ou possible, ce qui peut l'être.

Mais ces définitions sont empruntées à une relation extrinsèque et accidentelle : il est vrai que le nécessaire ne peut être empêché, mais ce n'est pas pour cette raison qu'il est nécessaire ; c'est parce qu'il est nécessaire, qu'il ne peut être empêché.

Est *nécessaire* ce qui, de par sa nature, est déterminé à se réaliser ; *impossible* ce qui est déterminé à ne pas se réaliser ; *possible* ce qui n'est adéquatement déterminé ni à l'être, ni au non-être, peu importe d'ailleurs que les deux branches de l'alternative soient également ou inégalement probables [1].

titus secundum quid, ut medium, per quod tenditur in aliud, vocatur utile. Id autem quod appetitur ut ultimum terminans totaliter motum appetitus, sicut quædam res in quam per se appetitus tendit, vocatur honestum ; quia honestum dicitur quod per se desideratur. Id autem quod terminat motum appetitus, ut quies in re desiderata, est delectabile ». *S. Th.*, I, q. 5, a. 6, C. Voir le développement de ces notions dans la thèse de L. De Lantsheere, *Du bien au point de vue ontologique et moral.*

[1]) « Illud dicitur necessarium, quod in sua natura determinatum est solum ad esse ; impossibile autem quod est determinatum solum ad non esse ; possibile autem quod ad neutrum est omnino determinatum, sive se habeat magis ad unum quam ad alterum, sive se habeat æqualiter ad utrumque, quod dicitur contingens ad utrumlibet ». S. Thomas, *in Peri Hermeneias*, 1, lect. 14.

Nécessaire est synonyme de *naturel*, ce qui est exigé par la nature du sujet et, par suite, s'accomplit en conformité avec sa tendance fondamentale.

Dans cette acception rigoureuse, le *nécessaire* s'oppose à ce qui est *forcé*, *contraint*, « violent ». On appelle forcé ou « violent », ce qui se produit sous l'action d'une force extérieure, contrairement à la tendance naturelle du sujet. Les eaux d'un fleuve sont naturellement portées vers la mer : l'homme les force à remonter vers leur source. Chaque embryon a sa loi naturelle d'évolution : l'expérimentateur fait violence à cette loi et produit un monstre.

Le *nécessaire* et le *contraint* rentrent l'un et l'autre dans une notion plus large, celle du *déterminé*, « déterminatum ad unum ».

Le *volontaire*, dans l'acception stricte du mot, est ce qui procède *nécessairement* de la volonté, sous la direction de l'intelligence. L'acte proprement volontaire exclut, d'une part, la contrainte et l'inconscience, d'autre part, la liberté. Car la liberté, — nous le dirons plus au long tout à l'heure — est la négation de la détermination de la volonté à un vouloir unique.

199. Le détermisme. — Le déterminisme énonce que tout événement est déterminé par ses antécédents. Aussi bien, comment la science serait-elle possible si, entre un événement et la condition ou les conditions de son apparition, il n'y avait pas une relation constante, nécessaire ? Les lois telles que les comprennent les sciences d'observation, sont-elles autre chose que l'énoncé des relations invariables entre un événement et ses conditions antécédentes ? La persuasion que ces lois existent ; qu'une fois découvertes elles ne varieront pas et permettront de prévoir les résultats à venir, est le nerf de toute recherche scientifique [1]).

[1]) Le mot *déterminisme* a été introduit dans la science par le célèbre

Mais le déterminisme est interprétable en deux sens.

Selon les uns, il serait absolu et universel : Tout événement, aucun excepté, trouverait en certains antécédents observables la raison *adéquate*, c'est-à-dire nécessaire et suffisante, de son apparition. Que ces antécédents fassent, en tout ou en partie, défaut, l'événement ne se produira pas. Qu'ils soient donnés, l'événement se produira.

Mais d'autres font observer que cette formule absolue du déterminisme dépasse les faits établis. Certes, tout événement est conditionné par certains antécédents matériels, faute desquels il ne se produira pas ; il y a donc entre ceux-ci et l'apparition de l'événement qu'ils conditionnent, un lien de dépendance nécessaire, mais il n'est pas démontré que la condition nécessaire d'un événement en est toujours la condition *suffisante* (**39**).

S'il se produit des actes libres, le déterminisme absolu sera convaincu d'exagération ; le déterminisme modéré seul est conciliable avec l'existence du libre arbitre.

Ajoutons que le déterminisme porte l'une des épithètes *mécanique*, *physique*, *psychologique*, selon que les antécédents des phénomènes sont considérés comme *mécaniques*, *physiques*, *psychologiques*.

physiologiste français Claude Bernard. La science expérimentale recherche, dit-il, les *causes matérielles* ou les *conditions matérielles* immédiates des phénomènes. Les deux mots *causes* et *conditions* sont chez lui synonymes. Lorsque toutes les conditions d'un phénomène sont connues, on connaît la loi du phénomène ; si nous pouvons les réunir dans une expérience, nous verrons le fait se reproduire d'une manière constante, nécessaire. « Le tout est donc d'établir le *déterminisme* des faits, c'est-à-dire l'ensemble des conditions de ces faits ». « Un phénomène dont le déterminisme est entièrement établi devient une chose immuable, dont on peut prédire rigoureusement l'apparition dans tous les cas où se trouveront réalisées les circonstances de sa production : il comporte une certitude absolue ». Voir Claude Bernard, *Leçons de physiologie opératoire,* 3me leçon. Cfr. *La science expérimentale*, passim. — *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale,* 3me partie, ch. II.

Le déterminisme scientifique ne doit pas être confondu avec le *fatalisme :* Celui-ci soumet les événements aux caprices d'une puissance souveraine qui les domine ; celui-là, au contraire, les considère comme régis par des lois invariables.

200. La volonté est le principe d'actes nécessaires. — En présence d'un bien quelconque qui lui est présenté par l'intelligence, la volonté agit *nécessairement.* N'éprouvons-nous pas nécessairement de la sympathie pour ceux qui nous font du bien, de l'antipathie à l'égard de ceux qui nous font du mal? La sincérité, le désintéressement attirent ; l'égoïsme, le mensonge, la trahison répugnent, écœurent : Autant d'inclinations volontaires qui se produisent *spontanément*, devançant toute réflexion.

Mais il y a plus : Certains *objets* s'imposent tellement à la volonté que, même après réflexion, elle ne peut les refuser. Chacun de nous se forme vaguement un idéal qui réunit tout le bonheur désirable : il a, sans doute, le pouvoir d'y penser ou de ne pas y penser, mais il lui est impossible d'y penser sans le désirer [1]). De même, les biens que l'on considère comme inséparables du bonheur complet — telles l'existence, la vie, l'intelligence — nous les voulons de toute nécessité.

[1]) Nous ne voulons pas anticiper sur l'étude du libre arbitre, mais dès ce moment ces paroles de Cajetan trouvent ici leur application : « Sciendum est quod... aliquid dupliciter liberum dicatur, scilicet quoad exercitium, vel quoad specificationem actus secundi ; per oppositum, dupliciter etiam dicetur naturale. Ita quod operationum alia est libera quoad utrumque, ut electio ; quia et libere eligimus, et libere, si eligimus, determinamus nos ad alteram partem contradictionis ex parte objecti. — Alia vero est libera quoad exercitium, sed naturalis quoad specificationem, ut velle bonum, et intelligere principia : quoniam libere exercemus aut abstinemus nos ab usu talium actuum, sed si circa hæc objecta operandum nobis est, non est in libertate nostra determinare nos ad alteram partem contradictionis ex parte objecti. — Alia autem est naturalis utroque modo, ut sunt omnes operationes nullo modo subditæ libertati ». *Comment. in Sum. Theol.*, 1ª, q. 60, a. 1.

Par rapport à ces biens, l'exercice de la volonté n'est pas nécessaire, mais son orientation l'est [1]).

§ 2

L'acte libre

SOMMAIRE. — 201. Notion de l'acte libre : La liberté prend racine dans une indétermination du jugement ; d'où l'expression : le libre arbitre. — 202. Preuves du libre arbitre. — 203. Preuve basée sur la conscience. Objections et réponses. — 204. Preuve confirmative de l'argument de conscience. — 205. Preuve intrinsèque du libre arbitre. — 206. Corollaire. La liberté a pour objet le choix des moyens. — 207. Les formes de la liberté : Liberté d'exercice ; liberté de spécification ; liberté morale ; liberté des contradictoires ; liberté des contraires. — 208. La liberté est essentiellement un pouvoir d'autodétermination. — 209. — La liberté et le déterminisme psychologique : État de la question. — 210. Solution de la question. — 211. La liberté morale et le pouvoir de mal faire. — 212. Les conditions d'exercice du libre arbitre. — 213-215. Objections contre le libre arbitre, tirées de l'existence de criminels-nés ; de la constance de certains faits moraux ; de l'impossibilité qu'il y aurait à concilier l'exercice de la liberté avec la loi de la conservation de l'énergie.

201. Notion de l'acte libre : La liberté prend racine dans une indétermination du jugement. — L'acte libre est un acte non nécessaire de la volonté.

L'acte volontaire exclut la contrainte ; l'acte libre l'exclut *a fortiori*.

L'acte volontaire nécessaire est déterminé ; l'acte libre ne l'est pas.

L'acte libre est tel que, en présence de tous les antécédents

[1]) « Est quoddam bonum quod est propter se appetibile, sicut felicitas, quæ habet rationem ultimi finis ; et hujusmodi bono ex necessitate inhæret voluntas : naturali enim quadam necessitate omnes appetunt esse felices... Si essent aliqua bona, quibus non existentibus, non posset aliquis esse felix, hæc etiam essent ex necessitate appetibilia et maxime apud eum qui talem ordinem perciperet : et forte talia sunt *esse, vivere* et *intelligere* et si qua alia sunt similia ». *In Peri Hermeneias*, I, 14.

nécessaires à sa production, il dépend de la volonté de le vouloir ou de ne le vouloir pas.

Or le vouloir est consécutif à un jugement : « nihil volitum nisi præcognitum », on ne veut que ce que l'on a jugé bon. En revanche, ce qui est jugé bon exerce inévitablement un attrait sur la volonté, y produit une inclination.

Dès lors, le vouloir ne sera libre que si le jugement l'est.

Et puisque *libre* est synonyme de *non déterminé*, la possibilité de la liberté du vouloir est conditionnée par l'indétermination du jugement.

En fait, la liberté psychologique s'appelle couramment *libre arbitre*, c'est-à-dire *libre jugement*. « Tota ratio libertatis, dit saint Thomas, ex modo cognitionis dependet. Appetitus enim cognitionem sequitur, cum appetitus non sit nisi boni, quod sibi per vim cognitivam proponitur... Et ideo si judicium cognitivæ virtutis non sit in potestate alicujus, sed sit aliunde determinatum, nec appetitus ejus erit in potestate ejus, et per consequens nec motus vel operatio absolute » [1]).

Mais où trouver place, dans un jugement, à l'indétermination ?

Le jugement affirme qu'un prédicat convient ou ne convient pas à un sujet : cette affirmation n'est-elle pas l'exclusion nécessaire de la contradictoire ?

Sans doute, dans l'ordre abstrait, toute proposition immédiate commande l'assentiment ; toute proposition médiate dont la connexion avec des prémisses immédiates est évidente, commande de même l'assentiment.

Mais un acte de volonté est concret.

Or un même acte concret peut être simultanément en connexion avec divers principes abstraits.

La raison pratique, qui applique les principes de la raison spéculative à la conduite de la vie, remplit un double rôle :

[1]) *De verit.*, q. 22, art. 2.

elle énonce abstraitement les règles de conduite — *ratio practica universalis* — et elle en fait l'application aux cas particuliers — *ratio practica particularis.*

Cette application ouvre accès à l'indétermination du jugement, au « libre arbitre ».

Soit cette proposition : Le fils doit respecter son père.

Proposition abstraite, nécessaire, dont l'évidence s'impose à la raison et dont la bonté objective conquiert inévitablement le consentement de la volonté.

Mais les actes que la volonté exécute ne sont pas abstraits, ils sont enveloppés de toutes les circonstances inhérentes à la vie personnelle du sujet, ils se réalisent à tel endroit de l'espace, à tel moment du temps : C'est moi qui me connais comme fils ; qui en un tel reconnais mon père ; moi-même j'apprécie telle démarche particulière qui, *hic et nunc*, m'est demandée et dois me décider à l'exécuter.

Or, nous le prouverons plus loin, parce qu'elle est particulière, personnelle, cette démarche, eût-elle, dans l'ordre abstrait, conquis déjà l'approbation de ma raison pratique et le consentement spontané de ma volonté, peut toujours, par un acte ultérieur de réflexion et de volonté, être voulue ou récusée.

Ma raison approuve, sans doute, que j'honore mes parents ; mais, pour les honorer, il faut que je me gêne ; il faut, peut-être, que je me soustraie à des occupations pressantes et m'impose un déplacement qui, en ce moment m'est difficile. A un point de vue, il est bon de témoigner à mon père cette déférence qui lui revient ; à un autre point de vue, il est bon d'être plus soucieux de mes aises. Deux jugements pratiques contradictoires devancent la décision de ma volonté ; je garde la liberté du jugement définitif, j'ai mon libre arbitre, je suis libre [1]).

[1]) « Ratio speculativa seu scientifica non movet, sed in quiete est, quia

202. Preuves du libre arbitre. — Les preuves du libre arbitre se ramènent aux suivantes :

La conscience aidée de la réflexion atteste le fait de la liberté.

Diverses conditions relatives à l'ordre moral et social confirment, par le témoignage de l'humanité, le témoignage de la conscience individuelle.

La considération du rapport d'inadéquation entre le bien universel, objet de la volonté, et la bonté partielle contenue en tout acte de volonté, prouve que tout vouloir spontané peut, moyennant réflexion, devenir l'objet d'un vouloir libre : En effet, la raison réfléchissante peut prononcer à la fois qu'il est bon de vouloir l'acte spontané et son objet, qu'il est bon de ne pas les vouloir ; la volonté a donc le choix entre agir et n'agir pas, elle est libre.

203. Preuve basée sur la conscience. — Un jeune homme dispose d'une certaine somme d'argent pour ses menus plaisirs. Il s'est dit qu'à son premier jour libre il fera avec ses amis un voyage d'agrément. Le but du voyage est fixé ; le jour est convenu.

Dans l'intervalle, il rencontre un ouvrier malade qui manque

nihil de imitando vel fugiendo dicit. Ratio autem practica, quædam est universalis, et quædam particularis. Universalis quidem, sicut quæ dicit, quod oportet talem tale agere, sicut filium honorare parentes. Ratio autem particularis dicit quod hoc quidem est tale, et ego talis, puto quod ego filius, et hunc honorem debeo nunc exhibere parenti. Hæc autem jam opinio movet, non autem illa quæ est universalis. Aut si utraque movet, illa quæ est universalis movet ut causa prima et quiescens, particularis vero ut causa proxima, et quodammodo motui applicata. Nam operationes et motus in particularibus sunt, unde oportet ad hoc, quod motus sequatur, quod opinio universalis ad particularia applicetur. Et propter hoc, etiam peccatum in actionibus accidit, quando opinio in particulari operabili corrumpitur propter aliquam delectationem vel propter aliquam aliam passionem, quæ talem universalem opinionem non corrumpit ». S. Th., *De anima*, III, lect. 16.

de pain. Il a pitié du malheureux ; s'il lui venait en aide, il ferait une bonne et belle action.

Mais il est engagé à l'égard de ses amis ; le voyage lui plaît, d'ailleurs ; puis, il y en a tant qui ont mieux que lui les moyens de faire la charité : doit-il se priver du peu qu'il a ?

Il hésite, pèse le pour et le contre. Les deux partis ont du bon ; aucun ne s'impose irrésistiblement.

Finalement, la pitié pour le pauvre malade l'emporte ; la décision est prise : je soulagerai un malheureux, je n'accompagnerai pas mes amis en excursion.

Cette décision est un acte libre.

En effet, le jeune homme a conscience que, si des motifs l'engagent à secourir l'ouvrier malade, ils ne l'y déterminent point.

La détermination n'est donc pas causée adéquatement par les motifs objectifs qui le sollicitent, elle vient *de lui-même*, il *se* détermine.

Nous sommes souvent dans le cas de ce jeune homme. La volonté veut le bien sur la présentation de l'intelligence. Or, en maints cas, l'intelligence aperçoit des motifs d'agir et des motifs d'écarter une action ; la volonté est simultanément attirée vers un parti et détournée de ce même parti. La conscience nous fait voir alors que la volonté, considérée formellement en tant qu'elle est sous l'influence des motifs, demeure indéterminée. Cet état d'indétermination psychologique est un caractère distinctif de la volonté raisonnable : on l'appelle du nom de *liberté*.

La liberté prend racine dans l'intelligence, mais appartient formellement à la volonté. « Libertas est *radicaliter* ab intellectu, *formaliter* in voluntate ».

Objection : J. Stuart Mill objecte que le sentiment de la liberté est impossible.

« En effet, dit-il, pour avoir conscience d'être libre, il

faudrait avoir conscience que, avant d'avoir choisi, j'aurais pu choisir autrement... Or, la conscience me dit ce que je fais ou ce que je sens, mais *ce que je suis capable de faire* ne tombe pas sous la conscience » [1].

Cette objection ne peut manquer de frapper les esprits formés à la scolastique : Seul l'acte est connaissable ; les puissances ne sont saisissables que dans les actes où elles sont engagées. Donc, semble-t-il, il est impossible de connaître l'acte réputé libre avant qu'il existe. Or, quand il existe, il est déterminé. Donc l'indétermination de la faculté, c'est-à-dire la liberté, échappe inévitablement à la conscience.

Réponse : On a répondu à l'objection en disant : Il y a ici confusion. Ainsi que l'observe M. Fouillée, nous ne percevons pas seulement en nous des décisions *achevées ;* nous percevons encore des décisions *incomplètes*, des tendances à agir, des représentations de mouvements à moitié acceptées. Or les tendances sont déjà plus que la puissance ; elles constituent des actes, mais des actes incomplets, auxquels manque un dernier achèvement. Ces premiers actes constituent un intermédiaire entre la pure puissance et l'acte déterminé... Ma volonté n'est donc plus en puissance, elle est en acte ; elle peut être objet d'expérience.

Cette réponse atténue la difficulté, peut-être, mais la supprime-t-elle ?

Lorsque je perçois dans ma volonté ces tendances, « ces actes incomplets, ces commencements d'acte, auxquels manque un dernier achèvement », je ne suis libre qu'autant qu'il dépend de moi de les compléter, de changer les velléités en déterminations absolues. Avoir conscience de ma liberté, c'est donc avoir le sentiment d'une force en partie appliquée et en partie applicable, qui a commencé l'acte, mais ne l'a

[1] Stuart Mill, *Examination of Hamilton's philosophy*, 6th ed., p. 580.

pas achevé. Or précisément, cette faculté d'achever, qui n'a pas encore son emploi, qui se réserve, est, comme telle, pure puissance [1]).

Cette critique nous paraît fondée.

Si la velléité ne contient le vouloir libre qu'en puissance, celle-ci n'est pas connaissable en celle-là ; car, on l'affirme sans réserve, seul l'acte tombe sous la conscience.

Si, d'ailleurs, la velléité contenait le vouloir libre à l'état d'acte, elle ne serait plus un acte « incomplet ».

Il faut donc chercher à parfaire la solution précédente.

Où la conscience aperçoit-elle l'indétermination de la volition libre ?

Dans le *devenir* de la volition libre.

Stuart Mill oppose le pouvoir à l'acte, comme si, entre les deux, il n'y avait pas de milieu : L'acte est déterminé, dit-il, le pouvoir est inconnaissable.

Oui, l'acte accompli est déterminé ; oui, la puissance, comme telle, est inconnaissable. Mais entre la puissance et son acte, il y a un intermédiaire réel : l'*actualisation* de la puissance, le *devenir* de l'acte libre.

D'une part, j'ai l'expérience d'actes qui émanent irrésistiblement de ma volonté : je me rends compte que le motif qui les suscite est alors, à lui seul, déterminant.

D'autre part, j'ai l'expérience d'actes, qu'un motif me sollicite à vouloir, mais, de prime d'abord, ne détermine pas ; qui, néanmoins, un moment après, sont déterminément voulus. Je rapproche la sollicitation du premier moment au vouloir déterminé du moment suivant, je vois que la première n'est pas identique au second : celui-ci est la sollicitation plus quelque chose qui, émanant de ma volonté, convertit la sollicitation en détermination. J'ai donc conscience que la détermination du vouloir libre est en dernier ressort l'œuvre de ma volonté.

[1]) Alibert, *La psychologie thomiste*, p. 306.

Aussi ai-je conscience d'être libre, aussi longtemps que se prolonge la volition, parce que, à chaque moment de la durée de son devenir, je surprends en moi la force agissante sans laquelle elle ne deviendrait pas.

Le sentiment de la liberté psychologique enferme donc un double élément : d'abord, une sollicitation provenant d'un motif objectif ; ce motif m'influence mais ne me détermine pas ; ensuite, une suppléance positive à l'insuffisance du motif objectif. La détermination libre résulte de la combinaison des deux influences ; toutefois, celle de la volonté est seule décisive : on l'appelle le *consentement* de la volonté.

Aussi faut-il dire avec Aristote : L'objet de ma liberté est ce qu'il est en mon pouvoir de faire ou de ne point faire. Βουλευόμεθα δὲ περὶ τῶν ἐφ' ἡμῖν πρακτῶν [1]).

Ou avec Thomas d'Aquin : *La volonté est maîtresse de ses actes.* « Hoc est proprium voluntatis ut sit domina suorum actuum » [2]). « Spiritualis substantia domina est actus sui, quia in ea existit agere et non agere » [3]).

Ou avec Descartes : *Être libre c'est être maître de soi.*

Le fait que le vouloir est subordonné au consentement de ma volonté me dit l'insuffisance du motif objectif.

L'expression : « Lorsque l'homme agit, il a conscience qu'il pourrait ne pas agir », ne signifie donc pas que le pouvoir de ne pas agir tombe directement, comme tel, sous les prises de la conscience. Ne pas agir est une négation : que serait un pouvoir qui aurait pour terme le rien ?

L'expression signifie : Lorsqu'une détermination se produit,

[1]) *Eth. Nic.*, lib. III, cap. V, 7.

[2]) *De verit.*, q. 22, art. 5, ad 7.

[3]) *Cont. Gent.*, II, 47. L'encyclique *Libertas* de Léon XIII exprime élégamment la même pensée : « Libertas eorum est qui rationis et intelligentiæ sunt participes, propria ; eademque, si natura ejus consideretur, nihil aliud est nisi facultas eligendi res, ad id quod propositum est, idoneas, quatenus qui facultatem habet unum aliquod eligendi e pluribus, is est *factorum suorum dominus* ».

j'ai conscience qu'elle est causée par mon consentement. Par ailleurs, lorsqu'une sollicitation se produit et que j'y refuse mon consentement, la sollicitation demeure sollicitation et n'est point suivie de détermination. Donc la volonté est seule maîtresse de ses déterminations. Dire qu'elle a conscience d'être seule maîtresse de ses déterminations, c'est dire équivalemment que les motifs lui laissent le pouvoir d'agir ou de n'agir point.

Objection : Mais cette interprétation de l'acte libre n'est-elle pas la négation du principe de raison suffisante ? Ce que la volonté ajouterait aux motifs, ne serait-ce pas un effet sans cause ?

Réponse : L'objection n'est qu'une pétition de principe.

Elle rappelle cette boutade d'un médecin matérialiste du XVIIIe siècle : « Je n'ai jamais trouvé l'âme humaine au bout de mon scalpel ».

Mais l'âme que vous auriez trouvée au bout d'un scalpel ne serait pas le principe immatériel dont nous affirmons l'existence. Somme toute, vous nous faites un grief de ne pas nous contredire.

L'objection des déterministes est de la même force : Nous soutenons qu'il y a en nous un principe capable de ne pas se laisser déterminer par des antécédents matériels. Et vous nous faites un grief de dire, que certains actes de la volonté ne trouvent pas en ces antécédents leur raison suffisante. Lorsque vous prétendez qu'ils devraient l'y trouver, vous *postulez a priori* la vérité du déterminisme absolu et, du même coup, vous supposez gratuitement la fausseté de notre thèse, contradictoire de la vôtre.

Est-ce à dire que le vouloir libre soit un saut téméraire dans l'inconnu ?

Non, car la volonté est incapable de vouloir un objet que

la raison ne l'ait jugé bon. La raison peut se tromper sans doute et amener fallacieusement la volonté à prendre un bien apparent pour un bien réel, mais, en tout état de cause, la volonté ne veut et ne peut vouloir que ce que l'intelligence lui présente comme bon.

La volition peut donc être motivée sans cesser d'être libre.

Objection : Une autre objection consiste à dire que le sentiment de la liberté est une illusion : Celle-ci aurait pour cause l'ignorance des motifs qui nous font agir.

Réponse : Chose étrange, les déterministes les plus décidés sont et demeurent dupes de l'illusion qu'ils prétendent avoir si habilement déjouée [1]).

[1]) « Singulier spectacle, écrit M. Balfour, celui de tout le genre humain qui se croit libre dans ses décisions, tandis que, en fait, si le déterminisme a raison, il n'existe pas de liberté. Un observateur qui nous regarderait d'en haut s'amuserait fort à nos dépens ; il aurait surtout plaisir à voir, au milieu de cette scène comique, une poignée de philosophes qui, sachant parfaitement que la doctrine abstraite du libre arbitre est une absurdité, se mêlent à la foule, à leurs heures d'hésitation et de délibération, tout comme s'ils avaient les croyances rudimentaires du sauvage » *).

Le poète Lucrèce était mieux avisé. Tout matérialiste qu'il fût, il rendait témoignage à l'évidence du sentiment de la liberté. Bien que l'âme ne soit, pensait-il, à l'égal du corps, qu'un assemblage fortuit d'atomes, il reconnaissait que nous sentons en nous un certain pouvoir indépendant, qui nous permet de lutter contre les objets extérieurs et de résister à nos passions, un je ne sais quoi qu'il ne pouvait dénommer, « *vis nominis expers* », un empire arraché au destin, « *fatis avulsa potestas* ».

La liberté est due, poursuivait-il, à une certaine déclinaison des atomes, d'où résultent certains mouvements imprévus dans la succession invariable des effets et des causes et qui est capable de déranger à un moment donné leur enchaînement fatal.

L'explication était puérile ; elle ne prouve que mieux combien devait être impérieux chez le penseur matérialiste le sentiment de sa liberté **).

*) Balfour, *The foundations of belief*, p. 21.
**) *Le poème de la nature ;* traduct. Martha. *Le poème de Lucrèce*, pp. 177-179.

L'illusion est tellement enracinée en eux qu'ils ne parviennent pas à s'y soustraire, même après qu'ils se sont convaincus du caractère illusoire de leur sentiment.

Il n'est d'ailleurs pas vrai que le sentiment de la liberté coïncide avec l'ignorance des motifs qui nous font agir. Au contraire, quand le sentiment de la liberté est-il le plus fort? Lorsque, avec calme, nous mûrissons un projet, considérant avec attention le but à atteindre, calculant les moyens, pesant leurs avantages et leurs inconvénients, et que, dans la pleine possession de notre volonté, nous arrêtons le plan d'action et nous décidons à nous mettre résolument à l'œuvre. Lorsqu'une action se produit par surprise, sans que nous ayons conscience des motifs qui nous font agir, nous protestons volontiers que nous n'en sommes pas responsables.

Mais, dit-on, c'est à des motifs inconscients que vous cédez.

Supposition gratuite, répondrons-nous, dictée par ce préjugé arbitraire que la liberté est impossible; et la liberté est déclarée *a priori* impossible, parce qu'on postule gratuitement la vérité du déterminisme absolu et par conséquent la fausseté d'une thèse qui y contredirait.

Le problème ne doit pas être résolu *a priori*. Il s'agit d'une question de fait.

Nous avons conscience d'être libres, donc nous le sommes; au déterministe de mettre ses affirmations d'accord avec le fait du libre arbitre [1]).

[1]) Certains psychologues voudraient ériger en principe que la psychologie doit être déterministe. « La psychologie, écrit M. Höffding, doit, comme toute autre science, être déterministe; elle doit partir de la supposition que la loi de la causalité s'applique à la vie de la volonté aussi bien qu'aux autres manifestations de la vie et à la nature matérielle ».

Absolument pas, réplique M. Ladd. La psychologie n'a pas le droit de faire une pareille supposition. Elle doit prendre les faits de conscience, les mettre au jour, les décrire, tels qu'ils sont, et si possible, les

Objection : On a eu souvent recours aux suggestions hypnotiques pour infirmer la valeur du témoignage de la conscience psychologique en faveur du libre arbitre.

Le sujet hypnotisé est un « automate », dit-on, à la merci de l'opérateur ; il n'y a pas d'action, bonne ou mauvaise, qui ne puisse lui être commandée et ne soit irrésistiblement obéie.

Réponse : Pour constituer une objection valable contre la thèse du libre arbitre, la suggestion hypnotique devrait réunir les trois conditions suivantes : conserver au sujet hypnotisé l'usage normal de ses facultés, notamment celui de la *réflexion ;* lui imprimer une suggestion *irrésistible*, tout en lui laissant la conviction *qu'il est libre.* Supprimez l'une quelconque de ces trois conditions, l'objection perd sa valeur.

En effet, qu'un homme, privé de l'usage de sa raison, — tel l'aliéné ou l'homme ivre — obéisse passivement aux ordres d'autrui, rien d'étonnant.

Qu'il subisse, dans une mesure variable, soit à l'état ordinaire, soit dans l'état d'hypnose, l'influence d'autrui, sans

expliquer. Mais elle ne doit pas les altérer. Au nombre de ces faits la psychologie constate celui d'un choix constant et délibéré. Ce fait ne se présente certes pas avec les apparences d'un phénomène « auquel s'applique la loi de causalité dans les conditions où celle-ci régit la nature matérielle. Au contraire, il sort des profondeurs d'une âme qui se dirige elle-même » *).

On ne peut donc, par une fin de non-recevoir, écarter la preuve de conscience du libre arbitre.

Ajoutons que le dogme du déterminisme universel a perdu de sa vogue depuis l'assaut que lui a livré l'école pragmatiste française, d'après laquelle le déterminisme même restreint au domaine des activités matérielles serait un postulat et non une conclusion légitime de l'expérience. Comme la plupart des mouvements de réaction, celui-ci a dépassé le but : l'activité matérielle, par exemple, est évidemment soumise au déterminisme **). Toutefois il a eu l'heureux effet d'ébranler sérieusement le confiant *a priorisme* des déterministes absolus.

*) Ladd, *Outlines of descriptive psychology*, New-York, 1898, p. 365.
**) Voir Lemaire, *La valeur de l'expérience scientifique*, Annales de l'Inst. Sup. de Philosophie, 1912.

perdre absolument le pouvoir d'y résister, le fait encore une fois n'offre rien d'étrange.

Enfin, qu'il perdît l'usage de sa liberté sans garder l'illusion d'être libre, le fait serait assurément curieux mais n'infirmerait pas le témoignage de ceux qui ont la conscience d'être libres.

Or ces conditions ne se vérifient point.

D'abord, l'irrésistibilité des suggestions est très contestable. Les professeurs de l'école de Nancy, Bernheim, Liébeault, Beaunis, Liégeois, étaient d'accord, en effet, sur le caractère irrésistible des suggestions hypnotiques ; mais, dès 1894, Delbœuf les contredit et soutint, appuyé sur des expériences personnelles, que l'hypnotisé conserve son sens moral et la possession de sa volonté. Le Dr Milne Bramwell, de Londres, affirma, au Congrès international de neurologie tenu à Bruxelles en 1897, « qu'une seule fois, au cours de huit années de pratique, il avait réussi à faire commettre à un de ses patients un crime imaginaire ». La base de l'objection est donc peu ferme [1]).

Les expériences rapportées par les professeurs de Nancy

[1]) Dans la *Revue Néo-Scolastique*, novembre 1897, nous avons rendu compte du débat contradictoire qui s'est produit au Congrès de Bruxelles sur le caractère des suggestions criminelles. Le Dr Milne Bramwell y a apporté les résultats d'une expérience de huit années.

Il déclare avoir placé dans un état de somnanbulisme complet plusieurs sujets très intelligents et capables de bien s'observer eux-mêmes ; il les a questionnés et « les a tous trouvés en possession d'une connaissance de leur état mental et du monde extérieur, aussi claire qu'à l'état de veille ». Ce sont les propres termes du Dr Bramwell.

Le savant médecin anglais allègue deux expériences caractéristiques dont il est l'auteur.

Il suggère à une personne hypnotisée de mettre un morceau de sucre dans la tasse d'une amie en disant que c'est de l'arsenic. La personne obéit et met un morceau de sucre dans la tasse de son amie.

A la même personne, le Dr Bramwell suggère de soustraire une montre après le réveil; la suggestion n'est pas acceptée.

L'opérateur réhypnotise la personne, la questionne, et peut s'assurer

seraient explicables de deux manières : Ou le sujet hypnotisé se prête librement à des actes matériellement délictueux, parce qu'il sait qu'il se prête à une inoffensive comédie, à « des crimes de laboratoire » ; il a confiance que l'hypnotiseur ne lui ferait pas commettre une action réellement mauvaise. Ou

qu'elle a parfaitement compris qu'il s'agit, non de crimes à commettre réellement, mais d'expériences de laboratoire.

Elle s'est prêtée à la première comédie, parce qu'il ne peut y avoir aucune apparence de mal à mettre dans la tasse d'une amie ce que l'on sait avec certitude être un morceau de sucre, lors même qu'il plaît à un monsieur d'appeler faussement ce morceau de sucre de l'*arsenic*. Mais elle a refusé d'obéir à la seconde suggestion, parce que le fait qu'il s'agit d'une expérience n'empêche pas la montre d'être le bien d'autrui, et qu'il lui répugne non seulement de prendre mais même d'avoir l'air de prendre le bien d'autrui.

« Je ne soustrairais pas une montre, répond-elle, même dans la per-
» suasion que la suggestion n'est qu'une expérience, parce que ce serait
» prétendre commettre un crime. Cependant, je mettrais un morceau de
» sucre dans la tasse d'une amie, si j'étais sûre que c'est bien du sucre,
» supposé même que l'on me dît que c'est de l'arsenic, parce qu'alors je
» ne prétendrais pas commettre un crime ».

Une distinction aussi subtile, ajoute le savant anglais, n'aurait pas été possible au sujet dans son état normal, et il tire des faits cette conclusion, que non seulement l'hypnose ne réduit pas le sujet à l'état d'un « automate », mais qu'elle développe même souvent chez lui « un sens des convenances supérieur à celui qui lui était naturel ».

Il nous souvient d'une expérience semblable à celle qu'apporte le Dr Bramwell. C'était à Paris, à la Salpêtrière, en mai 1887. Un interne de M. Charcot, en présence de plusieurs témoins, soutenait l'irrésistibilité de la suggestion hypnotique. Il voulait nous en fournir la preuve. On suggère donc à un sujet en état de somnambulisme de me voler mes gants. J'avais, avec une négligence voulue, laissé dépasser de mes poches mes gants et mon mouchoir, et je feignais de concentrer mon attention sur un plan fixé au mur. Tandis que le sujet s'avance lentement dans ma direction, l'opérateur lui donne itérativement l'ordre de me voler mes gants. La personne s'y refuse. L'interne insiste en disant : « Mais prenez donc les gants de Monsieur, ce sont les miens, il me les a confisqués hier soir dans un salon ». Sur ce, la personne enlève les gants de ma poche et l'opérateur de conclure au succès de l'opération.

Évidemment, la personne avait fait preuve non pas d'inconscience et d'automatisme, mais d'un sens moral très net et d'une délibération très ferme ; prendre les gants d'autrui eût été un vol, la personne s'y refuse. Reprendre un bien confisqué et le restituer au véritable propriétaire est un acte de justice, le sujet obéit.

peut-être l'action suggérée est suivie d'effet, parce qu'elle se trouve d'accord avec les dispositions habituelles du sujet qui la reçoit.

En second lieu, les expérimentateurs ont rarement pris la précaution de s'assurer que le sujet avait gardé le pouvoir de réfléchir sur ses dispositions intérieures et, dès lors, sur quoi se baserait-on pour affirmer qu'il avait la conscience d'être libre ? Le Dr Bramwell en faisait la remarque : « Il est à espérer, disait-il, qu'à l'avenir on parlera moins de l'automatisme des hypnotisés et que les crimes de laboratoire ne seront plus cités à l'appui de cette thèse, sans que le sujet ait été interrogé dans l'hypnose et que l'opérateur soit ainsi mis à même de découvrir la réalité » [1]).

D'après ce qui précède, on comprendra que, pour mener avec rigueur l'enquête recommandée par le savant anglais, il importe de contrôler deux choses bien distinctes :

Le sujet hypnotisé témoigne-t-il par ses démarches qu'il est *passivement soumis à des impulsions déterminantes ?* Ou se comporte-t-il comme quelqu'un dont la libre initiative est atténuée peut-être, mais non point annihilée ?

Le sujet hypnotisé a-t-il *conscience qu'il est libre ?* Ou a-t-il la persuasion qu'il ne l'est pas ou ne l'est plus ?

Tant que ces points ne seront pas éclaircis, on ne sera pas fondé à tirer argument des suggestions hypnotiques contre le témoignage de la conscience normale en faveur du libre arbitre. L'hypnose est obscure, la conscience normale est lumineuse. Celle-ci pourra jeter du jour sur celle-là, mais les ombres de la première n'éclipseront pas l'éclat de la seconde.

204. Preuve confirmative de l'argument de conscience. — Les hommes *louent* ceux qui font bien, *blâment* ceux qui font mal ; on donne à autrui des *conseils*, des *com-*

[1]) Brain, 1896, pp. 490 et 494.

mandements ; l'autorité porte des *lois*, elle établit pour les sanctionner un système de *récompenses* et de *châtiments*.

Les partisans du libre arbitre ont toujours tiré argument de ces faits, mais ne les ont pas toujours interprétés avec assez de rigueur pour en former une preuve valable de la liberté.

Il n'est pas vrai que, dans un monde déterministe, la distinction entre le bien et le mal moral, le mérite et le démérite, les conseils, les lois, les récompenses et les châtiments n'auraient plus aucune signification, aucune raison d'être.

« Il faut convenir, disait Leibniz, qu'il est permis de tuer un furieux quand on ne peut s'en défendre autrement. On avouera aussi qu'il est permis, souvent même nécessaire, de détruire des animaux venimeux ou fort nuisibles, quoiqu'ils ne soient pas tels par leur faute.

» On inflige des peines à une bête, quoique destituée de raison et de liberté, quand on juge que cela peut servir à la corriger ; c'est ainsi qu'on punit les chiens et les chevaux, et cela avec beaucoup de succès.

» On infligerait encore aux bêtes la peine capitale, si cette peine pouvait servir d'exemple.

» Donc, puisqu'il est sûr et expérimenté que la crainte des châtiments et l'espérance des récompenses servent à faire s'abstenir les hommes du mal et les obligent à tâcher de bien faire, on aurait raison et droit de s'en servir, quand même les hommes agiraient nécessairement » [1]).

Mais, dans un monde déterministe, ces divers actes n'auraient pas *la signification* qu'y attache la conscience de l'humanité. Tout le monde considère, en effet, comme *responsable* l'auteur des actes bons ou mauvais, dignes de louange ou de blâme, de récompense ou de châtiment. Or l'auteur est jugé responsable parce qu'il est supposé avoir été maître de ses actes. « On ne blâme pas quelqu'un d'être né cul-de-jatte ; on s'avise encore moins de l'en punir ou de l'en déclarer responsable, observe finement Aristote ; on s'apitoie sur son sort. Le blâme et la punition ne tombent juste que

[1]) *Essais de théodicée,* 1re Partie, §§ 68-71.

lorsqu'on les inflige à des personnes qui ont pu ne pas faire le mal qu'elles ont fait ; et la responsabilité suppose toujours qu'il dépendait de celui qui est jugé responsable de faire ou de ne point faire ce qu'il a fait. Ainsi de la louange et des récompenses : on ne loue pas, on ne récompense pas un homme pour son génie, mais pour le bon usage qu'il en fait » [1]).

La façon dont les hommes apprécient la conduite de leurs semblables prouve donc qu'ils croient à la liberté morale. Cette persuasion universelle confirme le témoignage que rend à chacun de nous sa conscience individuelle.

205. Preuve intrinsèque du libre arbitre. — Avant de fournir cette preuve, précisons les conditions dans lesquelles se produit l'acte que nous appelons libre. Préalablement à la libre détermination, plusieurs actes cognoscitifs et volitifs ont dû se produire :

Représentation, sensible d'abord, intellectuelle ensuite, d'un ou de plusieurs objets capables d'émouvoir la volonté.

Jugements spontanés du sens estimatif et de la raison sur ces objets, bons ou mauvais.

Mouvements spontanés de la volonté sensible et de la volonté intellective : attraits, répulsions.

Ces mouvements attirent l'*attention* de la raison sur les objets qui émeuvent la volonté. Les avantages et les désa-

[1]) *Eth. Nic.*, lib. III, cap. V. — Cfr. Piat. Aristote. p. 278. *Collection des grands philosophes.* « Les notions morales, écrit M. Noël, supposent la *responsabilité* humaine... Or, le déterminisme détruit la responsabilité. L'homme, dans cette hypothèse, n'est plus la source d'une activité qui le constitue père de ses actes. Ils ne lui appartiennent plus. La conscience n'est que le *théâtre* où se produisent les déterminations du vouloir. Son influence sur elles est nulle, aussi nulle que celle d'un spectateur qui, de sa fenêtre, verrait un assassinat se commettre dans la rue et ne pourrait quitter sa place pour l'empêcher. Or, on n'est responsable que de ce qu'on fait soi-même ». *La conscience du libre arbitre*, ch. IV, § 1 : « L'argument moral », p. 169. Tout ce § 1 est à lire.

vantages de l'objet, les inclinations favorables ou défavorables qu'il produit suivant l'aspect sous lequel on le considère, forment la matière de jugements successifs dont l'ensemble porte le nom de *délibération* (du mot latin *librare*, peser), *consilium*.

L'attention intellectuelle est abstractive : elle nous fait concevoir *le bien* comme tel, *la bonté* des choses et mène graduellement à la conception d'un idéal où la notion de bonté serait adéquatement réalisée. Cette conception soulève dans l'âme des *aspirations spontanées*, naturelles, *vers le bien absolu*.

Soutenue par l'influence des objets et des modifications affectives qu'ils provoquent, l'attention se prolonge, le regard de l'esprit pénètre plus ou moins profondément dans l'analyse des objets, remarque leur action sur les puissances appétitives du sujet, et ainsi surgit la *réflexion* : l'attention spontanée fait place à la pensée réfléchie.

Celle-ci considère les objets *en tant qu'ils influencent la volonté* : Elle considère la bonté et la défectuosité de l'objet — réflexion *objective* — ; elle considère les impressions bonnes ou mauvaises qu'éprouve le sujet — réflexion *subjective*, *psychologique*.

La délibération, fruit de l'attention et de la réflexion, peut se poursuivre durant un temps plus ou moins considérable, atteindre plus ou moins loin les suites éventuelles des actes spontanés ; elle se prolongerait même indéfiniment si un pouvoir supérieur n'intervenait pour y couper court. La raison réfléchissante est ce pouvoir. Elle met un terme à la délibération, elle tranche, prend une *décision* (decidere, couper).

La décision prise est suivie de la *volition réfléchie* de l'acte décidé : le vouloir formellement libre.

Enfin, si la décision a porté sur l'acte d'une faculté autre que la volonté elle-même, *l'acte commandé* par la volonté *s'exécute*.

Où donc, dans cette série d'actes, la liberté se produit-elle ? Dans la délibération, dans la décision, mais elle réside formellement dans le vouloir et se continue aussi longtemps que le vouloir s'accomplit.

Nous avons conscience, en effet, que, dans une large mesure, nous-mêmes conduisons le cours de nos délibérations, disposons notre plan d'action, arrêtons l'attention sur un objet ou sur un aspect de l'objet, la détournons d'un autre objet ou d'un autre aspect du même objet, bref, nous avons conscience que nous *préparons nous-mêmes notre décision définitive*.

Nous avons conscience de prolonger ou de suspendre à notre gré, l'examen de la cause qui occupe notre attention ; lorsque nous y mettons fin, *la décision est nôtre.*

De cette décision suit *la détermination du vouloir*, comme des racines sort la plante. Libre dans ses origines, le *vouloir* est *libre en lui-même :* tant qu'il dure, nous avons conscience qu'il n'est pas nécessité par une cause antécédente, mais qu'il demeure sous la dépendance de la volonté elle-même, suivant ce mot de saint Thomas : « Secundum hoc aliquid libere fieri dicitur, quod est in potestate facientis » [1]).

Voilà où se révèle la liberté. Comment s'explique-t-elle ? Quelle est la preuve causale de la détermination libre ?

Il faut remarquer que l'expérience ne met à la disposition de la volonté que des *biens* particuliers : *ce* bien, non *le* bien.

La raison réfléchissante compare *ce* bien à l'idéal qui est *le* bien, *tout* bien, elle voit leur non-identité.

Elle conclut que *ce* bien peut être voulu par une volition réfléchie, attendu qu'il est *un* bien, mais peut n'être pas voulu, parce qu'il n'est pas *le* bien [2]).

[1]) *De verit.*, q. 22, a. 6 ; q. 24, a. 3.

[2]) « Si proponatur aliquod objectum voluntati quod sit universaliter bonum et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendet, si aliquid velit : non enim poterit velle oppositum. Si autem

En présence de ce double jugement de la raison réfléchissante, la volonté demeure indéterminée [1]). Donc la détermination finale, si elle se produit, ne viendra pas de l'objet seul, mais de la volonté : celle-ci est maîtresse de son vouloir, elle est libre.

La même argumentation peut être présentée sous cette autre forme :

La *volition* spontanée d'un bien quelconque, soit d'un bien particulier, soit même du bien complet, tel que présentement il nous est connu, n'est point la prise de possession du bien complet, mais seulement un moyen qui nous en rapproche.

Or, la volonté — c'est-à-dire, la nature — aspire nécessairement au bien complet et n'a de cesse qu'elle ne le possède.

La raison réfléchissante compare *cette volition* avec la *prise de possession* du bien complet et voit leur non-identité.

Elle juge que cette volition peut être réflexivement voulue, car elle est un *moyen* qui conduit au bonheur ; mais aussi elle

proponatur sibi aliquod objectum quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas feretur in illud. Et quia defectus cujuscumque boni habet rationem non boni, ideo illud solum bonum quod est perfectum et cui nihil deficit, est tale bonum quod voluntas non potest non velle : quod est beatitudo. Alia autem quælibet particularia bona, inquantum deficiunt ab aliquo bono, possunt accipi ut non bona ; et secundum hanc considerationem, possunt repudiari vel approbari a voluntate, quæ potest in idem ferri secundum diversas considerationes ». *Sum. theol.*, 1a 2æ, q. 10, art. 2, c.

[1]) « Homo vero per virtutem rationis judicans de agendis, potest de suo arbitrio judicare inquantum cognoscit rationem finis et ejus quod est ad finem, et habitudinem et ordinem unius ad alterum : et ideo non est solum causa sui ipsius in movendo, sed in judicando : et ideo est liberi arbitrii, ac si diceretur liberi judicii de agendo vel non agendo ». S. Thomas, *De verit.*, q. XXIV, a. 1, in c.

« Judicium autem est in potestate judicantis secundum quod potest de suo judicio judicare : de eo enim quod est in nostra potestate possumus judicare. Judicare autem de judicio suo est solius rationis, quæ super actum suum reflectitur, et cognoscit habitudines rerum de quibus judicat. et per quas judicat : unde totius libertatis radix est in ratione constituta ». *Ibid.*, a. 2, in c.

juge que cette volition peut n'être pas réflexivement voulue, car elle n'est qu'un moyen qui nous rapproche du bonheur et non le bonheur lui-même [1]).

Ce double jugement laisse la volonté indéterminée : il dépend d'elle seule de *se déterminer à vouloir* ou de *se déterminer à ne vouloir pas*, d'un vouloir *réfléchi*, la volition spontanée : elle est *libre*.

En ce sens, nous souscrivons à une formule qui a fait fortune dans l'école criticiste de Renouvier : *Les* motifs de mon vouloir sont *mes* motifs. Sainement interprétée, cette formule est une traduction élégante de la pensée de saint Thomas : « Secundum hoc aliquid libere fieri dicitur, quod est in potestate facientis » [2]).

Nous disions que même la volition du bonheur demeure, dans les conditions de la vie présente, la matière d'un acte libre. En effet, le bonheur suppose la possession d'un bien qui réponde à toutes les aspirations de notre nature et soit inamissible. Or, aucun bien présent n'est adéquat à nos aspirations ; aucun n'est inamissible, car toute chose d'expérience est contingente et, pour ce motif même, peut toujours nous échapper. Donc, toute volition spontanée peut faire la matière d'une volition libre.

Objection : « Il n'y a rien de plus contestable que le postulat allégué : des objets inadéquats, n'épuisant pas la capa-

[1]) « Homo non ex necessitate eligit. Et hoc ideo, quia quod possibile est non esse, non necesse est esse. Quod autem possibile sit non eligere vel eligere, hujus ratio ex duplici hominis potestate accipi potest. Potest enim homo velle et non velle, agere et non agere : potest etiam velle hoc aut illud, et agere hoc aut illud. Cujus ratio ex ipsa virtute rationis accipitur. Quidquid enim ratio potest apprehendere ut bonum, in hoc voluntas tendere potest. Potest autem ratio apprehendere ut bonum non solum hoc quod est velle aut agere ; sed hoc etiam quod est non velle et non agere... Et ideo homo non ex necessitate, sed libere eligit ». *Sum. Theol.*, 1ª 2ªᵉ, q. 13, art. 6.

[2]) *De verit.*, q. 22, art. 6 ; q. 24, art. 3.

cité d'une puissance psychologique, la laissent dans l'indifférence.

» Je contemple un chef-d'œuvre artistique, par exemple le Moïse de Michel-Ange : beauté réelle, mais limitée, qui n'épuise pas l'idéal du beau ni la capacité de mes facultés esthétiques. Il y a dans les beaux-arts des œuvres dignes d'admiration : une cathédrale gothique, le tableau de la transfiguration, l'Énéide... Le Moïse ne réalise donc pas toutes les formes de la beauté ; il n'en est qu'une expression partielle, et toutefois je l'admire nécessairement, je ne suis pas maître de lui refuser mon admiration. Voilà un démenti infligé au principe général...

» Le principe souffre donc au moins une exception, savoir, celle du sentiment. Or, s'il admet une exception, pourquoi pas deux ? Il est impossible de se fonder sur une affirmation générale, démentie par des cas particuliers » [1]).

Réponse : Cette critique porte à faux.

Le principe sur lequel est basée la preuve causale du libre arbitre n'est pas celui sur lequel est appuyée l'objection, à savoir : « Les biens inadéquats laissent la volonté dans l'indifférence ».

En présence d'un bien, même inadéquat, un premier mouvement de la volonté est nécessaire (**200**). Lorsque je contemple un chef-d'œuvre, « je ne suis pas maître de lui refuser mon admiration » ; spontanément, je suis en admiration devant lui. *Posita causa, sequitur effectus.*

Mais je suis libre de ne pas contempler le chef-d'œuvre et de me refuser la jouissance esthétique que sa contemplation me procure. *Sublata causa, tollitur effectus.*

Or, pour m'arracher librement à cette jouissance, que dois-je faire ? *Réfléchir ;* considérer qu'elle est un bien, mais

[1]) Alibert, *La psychologie thomiste*, pp. 319-321.

n'est pas le seul bien désirable. Y renoncer est aussi un bien, la matière d'un sacrifice méritoire. Il m'est donc loisible de continuer à regarder le chef-d'œuvre et de l'admirer ; il m'est loisible de m'en détourner. Je suis libre.

Il y a deux conditions essentielles à la liberté du vouloir, l'une *ontologique* — le caractère *inadéquat* du bien présenté à la volonté — l'autre *psychologique* — la *réflexion* sur le double aspect du bien, sa bonté et sa défectuosité. De ces deux conditions, l'auteur de l'objection n'a remarqué que la première.

La réflexion sur un bien inadéquat est nécessaire pour faire surgir dans la conscience deux jugements opposés :

D'où l'indétermination intellectuelle, — liberum judicium, liberum arbitrium — racine de la liberté du vouloir réfléchi.

206. Corollaire : Le libre choix n'a pour objet que les moyens. — Il résulte de l'analyse précédente que le vouloir libre a pour objet un *moyen*.

En effet, le champ d'action de la liberté ne s'étend pas au delà des moyens qui conduisent à nos fins. Seulement, il faut ajouter que la fin en vue de laquelle nous prenons librement un moyen peut, à son tour, si elle n'est pas la fin ultime, faire l'objet d'une délibération et, par suite, d'une volition libre surbordonnée à une fin ultérieure [1]).

Supposé que je sois décidé à aller de Bruxelles à Rome, je suis libre de choisir mon itinéraire par Paris ou par Bâle : le but est fixé, les moyens sont libres. Néanmoins, ce qui est but ici — le voyage à Rome — peut être mis en délibé-

[1]) Délibérer, c'est rechercher comment faire pour bien faire : « Consilium est inquisitio circa operabilia » ; inquisitio rationis ante judicium de eligendis ». Or, dit saint Grégoire de Nysse : « Non de fine, sed de his quæ sunt ad finem, est consilium ». La fin, comme telle, n'est pas objet de délibération. « Finis in operabilibus habet rationem principii : eo quod rationes eorum quæ sunt ad finem, ex fine sumuntur. Principium autem non cadit sub quæstione, sed principia oportet supponere in omni

ration. Si mon but était de passer l'hiver dans le Midi, je serais libre d'aller soit à Rome, soit à Nice, à Gênes ou ailleurs. Cette fois, le voyage à Rome devient moyen et, par suite, objet d'un choix. Mon nouveau but — séjourner dans le Midi — peut à son tour devenir moyen et alors, à nouveau, faire l'objet d'un libre choix.

Toutefois, la subordination de la fin actuelle à une fin plus élevée ne peut se poursuivre indéfiniment ; sinon, le vouloir libre ne prendrait jamais naissance... « Si non esset finis ultimus, nihil appeteretur, dit saint Thomas, nec aliqua actio terminaretur, nec etiam quiesceret intentio agentis ». Aussi la nature incline-t-elle irrésistiblement la volonté vers le bien en général : tout au moins cet objet indéterminé est-il voulu nécessairement : il pose à la série des fins particulières un terme ultime et explique, en conséquence, la possibilité d'un choix libre de moyens.

Il est donc rigoureusement vrai le mot d'Aristote : Nous ne délibérons pas sur les fins, mais sur les moyens. Βουλευόμεθα δ'οὐ περὶ τῶν τέλων, ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη.

Le médecin délibère-t-il s'il guérira, l'orateur s'il persuadera, le législateur politique s'il fera de bonnes lois ? Non. Tout homme qui se met à l'œuvre a une fin en vue. Puis, il regarde comment et par quels procédés il l'obtiendra. S'il aperçoit plusieurs moyens, il cherche quel est le plus aisé et le meilleur ; s'il n'y en a qu'un, il se demande comment ce moyen le conduira à son but, puis comment il arrivera à ce moyen, jusqu'à ce qu'il s'arrête à un premier motif d'action, lequel sera le dernier que la raison découvrira. L'homme qui

inquisitione. Unde cum consilium sit quæstio, de fine non est consilium, sed solum de his quæ sunt ad finem. Tamen contingit id quod est finis respectu quorumdam, ordinari ad alium finem : sicut etiam id quod est principium unius demonstrationis, est conclusio alterius. Et ideo id quod accipitur ut finis in una inquisitione, potest accipi ut ad finem in alia inquisitione. Et sic de eo erit consilium ». 1a 2æ, q. 14, art. 2.

délibère doit ainsi chercher, et analyser de manière à se former d'avance tout son plan d'action [1]).

Saint Thomas d'Aquin reproduit les enseignements de son maître, lorsqu'il définit la liberté : La faculté de choisir ce qui conduit à une fin. Facultas electiva eorum quæ sunt ad finem [2]).

Léon XIII, dans son Encyclique *Libertas*, dit de même : « Libertas est facultas eligendi res, ad id quod propositum est, idoneas ».

207. Les formes de la liberté : Liberté d'exercice, liberté de spécification, liberté morale. Liberté des contradictoires, liberté des contraires. — On distingue deux formes principales de liberté, que saint Thomas a appelées *liberté d'exercice* et *liberté de spécification*. La première a pour objet un *acte :* elle consiste à embrasser ou à repousser, réflexivement, une *volition* spontanée d'un bien. La seconde suppose l'exercice de l'activité délibérée et s'applique à la détermination de l'*objet* du vouloir réfléchi : entre plusieurs biens, elle spécifie celui sur lequel la volonté arrêtera librement son choix.

La liberté de spécification s'appelle liberte *morale*, lorsque le choix s'effectue entre deux ou plusieurs biens d'ordre moral.

A un autre point de vue, la liberté s'appelle *de contradiction — libertas contradictionis* — quand la volonté libre se décide entre deux contradictoires, entre agir et ne pas agir, entre prendre un bien et ne pas le prendre. Elle s'appelle *de contrariété — libertas contrarietatis* — quand elle se décide entre deux contraires, par exemple entre agir dans une direction et agir dans la direction contraire, entre vouloir le bien et vouloir son contraire le mal.

[1]) *Eth. Nic.*, lib. III, 11.
[2]) *Sum. Théol.*, 1a, q. 62, art. 8.

De ces diverses formes de la liberté, laquelle est essentielle au libre arbitre ?

208. La liberté est essentiellement une liberté d'exercice, elle désigne la propriété à raison de laquelle la volonté se détermine à vouloir. — La liberté des contraires, assurément, n'est pas essentielle au libre arbitre.

Nous pourrions alléguer que Dieu est libre, bien qu'essentiellement inaccessible au mal. Mais nous ne voulons pas sortir des considérations psychologiques.

Choisir le mal, c'est se méprendre : car, au fond, ce que la volonté, toute volonté veut, nécessairement, toujours, c'est le bien. Mais il se fait qu'un mal soit pris pour un bien. A la base de la volition d'un mal, il y a donc toujours une erreur. Celle-ci est une imperfection ; par suite, le choix d'un mal en est une, et dès lors la faculté de mal choisir ne peut être de l'essence du libre arbitre. — Nous reviendrons plus loin sur ce sujet.

La liberté des contradictoires est donc seule essentielle au libre arbitre. Elle porte tantôt sur l'exercice de la volonté, tantôt sur la spécification de l'objet de son choix. Mais l'exercice du vouloir a une priorité de nature sur la détermination de son objet : avant de vouloir *ceci*, il faut *vouloir*.

La forme essentielle, primordiale de la liberté psychologique, c'est donc la liberté du vouloir ou liberté d'exercice : Lorsque je suis en possession de toutes les conditions extérieures ou intérieures nécessaires à l'exercice de ma volonté, je ne suis cependant pas déterminé à vouloir ; je suis maître de mon vouloir, c'est-à-dire que je puis me déterminer moi-même à agir, mais je puis aussi, toutes les conditions extérieures et intérieures demeurant identiques, me déterminer à ne pas agir.

La liberté est une propriété de l'intelligence et de la

volonté en vertu de laquelle l'homme possède un ***pouvoir d'autodétermination***.

Ce pouvoir est-il une « indifférence d'équilibre » ?

209. La liberté d'indifférence et le déterminisme psychologique : Position de la question. — J'ai donc le pouvoir de me déterminer moi-même à agir. En ce pouvoir réside l'essence de ma liberté. Je suis le maître de mes actes.

Mais alors, je puis donc agir comme bon me semble ?

Si je suis libre parce que je me détermine, je serai donc d'autant plus libre que ma détermination émanera plus complètement de mon vouloir seul ? Ma liberté se perfectionnera dans la mesure où je m'affranchirai des motifs d'action ; elle arrivera à son comble lorsque ma volonté, ne subissant plus l'influence d'aucun motif, sera établie dans une indifférence parfaite ?

Trois cas réalisent cette indifférence idéale.

Premier cas : La volonté est en présence de deux biens que la raison juge parfaitement ***égaux*** : Je n'ai *aucune* raison de ***préférer*** l'un à l'autre. Lorsque j'en prendrai un, je le prendrai parce qu'il me plaira de le prendre : ma volonté sera souveraine.

Imaginez l'âne de Buridan, placé à égale distance de deux picotins d'avoine absolument les mêmes.

Au lieu de deux picotins d'avoine, supposez deux verres d'eau de même volume, à égale distance de vos lèvres ; deux louis d'or également brillants, à proximité de votre main.

Second cas : Dans le cas précédent, deux biens égaux s'offrent au choix de la volonté. Un autre cas peut se présenter où aucun bien désirable ne se rencontre ni dans l'un ni dans l'autre des partis en présence.

M. Alfred Fouillée imagine cette supposition : Deux points

noirs sont écrits sur une feuille blanche. Ma plume est tenue, à deux centimètres de hauteur, à distance égale des deux points. Il est décidé que je laisserai tomber ma plume sur un des deux points, mais je n'ai aucune raison de la poser sur l'un plutôt que sur l'autre. L'équilibre de ma volonté est parfait.

Si je possède la liberté d'indifférence, la voilà réalisée.

Troisième cas : Dans les deux cas précédents, ma conscience est éveillée. Je vois que j'ai devant moi deux motifs égaux ; je vois que je n'en ai aucun ; je me déciderai à mon gré, peut-être, « comme il me plaira », mais au moins je saurai ce que je fais ; avant d'agir, j'ai regardé.

J'ai la faculté d'agir autrement et ceci devient le pur caprice, le *stat pro ratione voluntas*, un saut dans les ténèbres : J'ai une intelligence qui discerne entre le bien et le mal, entre un bien moindre et un bien meilleur, je vois clairement que le parti A vaut mieux que le parti B, mais il me plaît de fermer les yeux à la lumière et d'opter aveuglément, au hasard, pour l'un quelconque des deux partis, ou même pour le moins bon des deux, tout simplement parce qu'il me plaît d'agir à ma fantaisie.

Après avoir imaginé ces trois cas, revenons à notre question : L'homme possède-t-il la liberté d'indifférence ?

Il semble que oui. Car, enfin, à quoi se réduit mon pouvoir de *me* déterminer, si mes déterminations me viennent de l'objet voulu ? Déterminisme pour déterminisme, celui qui procède de causes finales est-il moins destructif du libre arbitre que celui qui provient de causes efficientes ?

L'indifférence d'équilibre est donc, semble-t-il, la condition *sine qua non* de la liberté psychologique.

On peut imaginer que l'âne de Buridan se laisserait mourir de faim, parce que rien ne l'attire vers un picotin plutôt que vers l'autre. A supposer qu'il en fût ainsi, la raison en serait

que l'âne est une bête. L'homme agirait autrement : placé entre deux partis identiques, il se déciderait pour l'un des deux, à son gré, car il a le pouvoir d'agir comme il lui plaît. Au besoin, il jouerait à pile ou à face pour se décider.

N'avons-nous pas conscience que trop souvent, hélas ! nous nous déterminons à choisir le bien le moins parfait, ou même le mal, suivant l'adage bien connu : *Video meliora proboque, deteriora sequor ?* Dans ce cas, puisque le principe de la détermination n'est pas du côté des motifs, il procède donc d'un vouloir sans motif : c'est la volonté qui se décide à sortir de son indétermination.

Instituez, ajoute-t-on parfois, cette expérience décisive : Un déterministe conteste votre pouvoir de choisir le parti qui vous plaît. Pariez cent contre un avec lui, qu'il ne réussira pas à vous faire poser ce verre, que vous tenez en main, du côté qu'il vous suggérera. Il vous dit de le mettre à gauche, vous le mettrez à droite. Qu'il vous suggère de le mettre à droite, vous le porterez à gauche. Vous poursuivrez ce manège aussi longtemps que vous le voudrez et que sa patience et la vôtre le permettront.

Vous êtes donc bien le maître de vos mouvements, vous en disposez avec une souveraine indifférence.

Cette liberté d'indifférence est chimérique, impossible, immorale, répond Leibniz.

Elle est *chimérique :* La volonté n'est jamais indifférente. L'univers constitue une vaste harmonie dans laquelle chaque monade coopère à la réalisation du plus grand bien de l'ensemble. « Quoique je ne voie pas toujours la raison d'une inclination qui me fait choisir entre deux partis qui paraissent égaux, il y aura toujours quelque impression, quoique imperceptible, qui me détermine » [1]).

[1]) *Théodicée*, n. 305.

Elle est *impossible :* Soit que l'on suppose la volonté dénuée de motifs, soit qu'on la suppose influencée par des motifs égaux, la conception d'un choix positif par une volonté indifférente est également absurde : car il serait la négation du principe de raison suffisante [1]).

Cette prétendue liberté d'indifférence présente même quelque chose d'*immoral.* Car, si elle est une perfection, il faudra l'attribuer à Dieu. « C'est donc que Dieu, avant de créer le monde, ne voyait rien de meilleur dans la vertu que dans le vice, et que ses idées ne lui montraient pas que la vertu fût plus digne de son amour que le vice ». Et « cela ne laisse nulle distinction entre le droit naturel et le droit positif. Il n'y aura plus rien d'immuable ou d'indispensable dans la morale » [2]).

On connaît la conclusion de Leibniz : La liberté n'est que

[1]) « Vouloir qu'une détermination vienne d'une pleine indifférence absolument indéterminée, est vouloir qu'elle vienne naturellement de rien. L'on suppose que Dieu ne donne pas cette détermination : elle n'a donc point de source dans l'âme, ni dans le corps, ni dans les circonstances, puisque tout est supposé indéterminé ; et la voilà pourtant qui paraît et qui existe sans préparation, sans que rien y dispose, sans qu'un ange, sans que Dieu puisse voir ou faire voir comment elle existe. C'est non seulement sortir de rien, mais même c'est en sortir par soi-même » *)

On ne se méprend pas moins lorsqu'on prête à l'homme la puissance de se déterminer en présence de motifs parfaitement égaux **) ; car c'est un principe absolu que rien ne se fait sans raison. Or, dans le cas donné, il n'y en a pas pour qu'on prenne à gauche plutôt qu'à droite, et précisément parce qu'il y en a autant pour aller dans le premier sens que dans le second. L'âne de Buridan serait mort de faim entre ses deux picotins d'avoine, si quelque impulsion secrète n'était venue rompre l'équilibre et le tirer ainsi de son mauvais pas ***).

[2]) *Théod.,* 180.

*) Leibniz, *Théod.,* n. 320.
**) *Ibid.*, n. 304.
***) *Ibid.,* nn. 305-307. L'argumentation de Leibniz repose sur son fameux *principe de la raison suffisante,* « en vertu duquel nous considérons qu'aucun fait ne saurait se trouver vrai ou existant, aucune énonciation véritable, sans qu'il y ait une raison suffisante pourquoi il en soit ainsi et non pas autrement, quoique, le plus souvent, cette raison ne puisse point nous être connue ». *Monadologie,* 32.

la spontanéité d'une nature intelligente, « spontaneitas intelligentis ». La volonté cède toujours à l'attrait du plus grand bien. On ajoutera, je le sais, que, si elle le suit déterminément, elle ne le suit pas nécessairement, *non necessario sed certo*, mais il faut reconnaître que c'est là une affirmation et non une explication. La doctrine de Leibniz est l'expression du déterminisme psychologique.

Sommes-nous donc dans l'alternative de choisir entre la liberté d'indifférence et le déterminisme psychologique ?

210. Solution de la question. — Paul Janet, s'inspirant des idées de Jouffroy, répond aux partisans du déterminisme psychologique, que très souvent les deux biens entre lesquels le choix doit se faire ne sont pas comparables et que par conséquent l'un ne peut être considéré comme plus ou moins grand que l'autre : Supposez, dit-il, d'une part, un motif élevé, d'autre part, un mobile intéressé. Où est la commune mesure [1]) ?

Soit. Mais est-ce là autre chose qu'une échappatoire ? Car enfin, ces deux biens qui, théoriquement, ne devraient pas être comparés, ne sont-ils pas en fait rapportés à un même étalon, tantôt égoïste, tantôt désintéressé, d'après les dispositions de chacun ?

Au surplus, il y a des biens de même ordre, rapportables à un même type, entre lesquels la volonté est invitée à choisir : deux verres d'eau, deux louis d'or. Autre exemple : A un artiste, grand amateur de tableaux, on offre le choix entre une croûte et une toile de maître : est-il libre ? Préférera-t-il, est-il admissible qu'il préfère le médiocre au meilleur ?

On cite l'adage : *video meliora proboque, deteriora sequor*, mais cette citation est à côté de la question : L'adage se vérifie, lorsque la volonté se trouve placée entre un bien

[1]) *Traité de philosophie*, chap. VI, nº 251.

abstrait et un autre, concret, présenté *hic et nunc* à la volonté. J'ai conscience, alors, que le bien jugé *abstraitement* le meilleur n'est pas toujours celui qui, concrètement, est voulu. Mais lorsque le choix doit se faire entre deux biens concrets présentés *hic et nunc* à la volonté, n'est-ce pas inévitablement le meilleur qui emporte la préférence ?

Certes, je puis considérer et comprendre qu'il est bon, qu'il est méritoire à un fils d'honorer ses parents et ne pas, cependant, vouloir *hic et nunc* donner à mon père telle marque de respect que je lui devrais ; à cette action élevée je préférerai peut-être une satisfaction vulgairement égoïste : *video meliora proboque, deteriora sequor.*

Pourquoi ? N'est-ce pas parce que, pratiquement, j'estime cette satisfaction inférieure meilleure pour moi, en ce moment, dans les dispositions où je me trouve présentement, dans les circonstances concrètes où je suis appelé à agir ? Or c'est dans son milieu concret qu'il faut envisager la volonté, c'est là qu'il faut la voir à l'œuvre.

L'expérience du pari est irrelevante.

En effet, on suppose le parieur décidé à gagner son pari, attendu qu'il doit le gagner pour prouver la liberté qu'à tort ou à raison il s'attribue. Or, pour gagner son pari, il n'a pas le choix entre deux mouvements, l'un à droite, l'autre à gauche. A chaque moment, il doit faire le mouvement contraire de celui que son partenaire déterministe lui a suggéré. Donc, à chaque moment, un seul mouvement conduit au résultat visé ; la volonté n'a qu'un moyen pour arriver au but que, par hypothèse, elle s'est assigné : elle n'est pas libre dans le choix de ses mouvements.

On a confondu une alternance de mouvements, tous spontanés d'ailleurs, avec la liberté de leur alternance.

Faut-il donc conclure, avec Leibniz, que la volonté va toujours déterminément à son plus grand bien ?

Non. Il est arbitraire de prétendre que la volonté est toujours sous l'influence, consciente ou inconsciente, d'un motif prévalent.

Entre deux verres d'eau, entre deux louis, entre deux chemins de même longueur et de même direction, et autres alternatives du même genre, il semble indiscutable que la volonté est objectivement indifférente. De même, dans la supposition de M. Fouillée, aucune sollicitation objective n'attire la volonté à droite plutôt qu'à gauche, à gauche plutôt qu'à droite : elle est donc, à ce point de vue objectif, indifférente.

S'ensuit-il qu'elle ne puisse librement se décider et que, si elle prend une décision libre, sa détermination soit « sans raison suffisante » ?

Non. D'abord, il est à remarquer que la détermination ne sera pas toujours une décision *libre*. Une foule d'actes de la vie courante sont spontanés et, dans la plupart des cas où la volonté n'a aucun intérêt à se prononcer entre deux partis, elle se laissera aller vraisemblablement à n'importe lequel des deux, sans prendre la peine de délibérer ni, par conséquent, d'excercer sa liberté.

Galton qui avait épluché le détail d'une journée de farniente passée à la campagne, avait peine à y démêler, disait-il, un seul acte réfléchi, délibéré, libre.

Mais enfin, même dans les cas d'indifférence objective, nous croyons qu'une décision libre est possible. La question se pose donc : Comment l'est-elle ?

La volonté jette-t-elle, comme on l'a dit, le poids de son action dans un des plateaux de la balance, pour sortir d'équilibre ?

La métaphore est ingénieuse, mais quel en est le sens ? La volonté n'est pas une cause efficiente qui déplace un mobile : pour elle, agir c'est aimer, rien d'autre. Or, dans l'hypothèse où nous nous sommes placés, il n'y a dans les deux objets de

l'alternative rien à aimer, au moins rien à préférer. Comment la volonté peut-elle donc vouloir sortir de son indifférence ? « Vouloir qu'une détermination vienne d'une pleine indifférence absolument indéterminée, n'est-ce pas, comme le disait Leibniz, vouloir qu'elle vienne naturellement de rien » ?

Mais Leibniz n'a pas remarqué que la volonté peut vouloir son acte, pour lui-même, comme l'intelligence est capable de penser sa pensée. En l'absence de toute raison objective, il m'est loisible de porter la main sur le verre d'eau qui est à ma droite ou sur le louis d'or qui est à ma gauche, uniquement pour cette raison, d'ordre *psychologique*, que j'aime à agir. J'exerce ma volonté pour le plaisir de l'exercer.

J'ai, en outre, un plaisir spécial à exercer ma volonté, sans y être nécessité, parce que j'y trouve, outre le plaisir de l'action, le sentiment de mon indépendance personnelle.

La décision, sans motif objectif, a donc sa raison suffisante dans les ressorts de ma vie psychologique.

Ce motif, d'ordre psychologique, pourra même être contrebalancé ou dépassé en poids par ceux que je trouverais peut-être dans la réalité objective, si j'y faisais attention. Mais j'ai le pouvoir de n'y faire pas attention. En cela, je suis déraisonnable, sans doute, mais j'ai le pouvoir d'être déraisonnable.

Il m'appartient donc d'agir déraisonnablement : Je fermerai les yeux aux considérations objectives qui régleraient ma conduite si je voulais être raisonnable et je dirai, si bon me semble : *stat pro ratione voluntas.*

Une pièce de vingt francs m'attire plus qu'une pièce d'un franc ; si je cédais à la « prévalence » objective, je choisirais la pièce de vingt francs, mon choix serait raisonnable ; mais il me plaît d'agir à ma fantaisie ; cela flatte mon amour-propre, je suis mon caprice et je repousse la pièce de vingt francs. Tel le prodigue qui jetterait un diamant à la mer, pour se donner le vif sentiment de son indépendance.

Toute faute délibérée est, à la bien considérer, un acte de

folie. L'animal est irraisonnable ; l'homme, qui est raisonnable, a le privilège de déraisonner.

Dans les trois cas que nous avons supposés plus haut, la liberté d'indifférence trouve donc place, elle s'explique sans contredire au principe de raison suffisante.

Mais, hâtons-nous de l'ajouter, ces suppositions portent sur des cas exceptionnels.

Normalement, l'homme tient compte, dans la conduite de sa vie, des motifs objectifs et se décide pour le parti où il trouve son plus grand bien.

S'y décide-t-il librement ?

Le déterministe prétend que, en présence de deux biens inégaux, il m'est impossible de ne pas prendre déterminément le meilleur. Est-ce vrai ?

Il y a ici une équivoque.

L'*objet* d'une préférence renferme deux éléments : un *bien* et sa *supériorité* sur le bien auquel on le préfère.

La *préférence* elle-même comprend et la *volition* d'un bien, et la *préférence*, comme telle, c'est-à-dire l'élection d'une *supériorité*.

Tout bien, en tant que bien, peut être librement voulu. Toute volition spontanée peut être librement consentie. Il suffit pour cela que, sous un aspect quelconque, l'objet apparaisse, d'une part, comme un bien, mais que d'autre part, il soit mis en comparaison avec le bien total et jugé inférieur à lui ; que la volition spontanée soit, d'une part, jugée bonne, mais, qu'en même temps, mise réflexivement en rapport avec la satisfaction plénière de la volonté elle soit jugée insuffisante.

Même lorsque la volonté est en présence d'un moyen unique, la raison peut toujours se demander, suivant la juste réflexion d'Aristote, comment elle l'emploiera et aussitôt il y a place pour l'exercice du libre arbitre.

Mais lorsque la raison, détournant son attention des rap-

ports qu'il y a entre *ce* bien et *le* bien, entre *ce désir* spontané et *le repos complet* de la volonté, la concentre sur la *comparaison* entre deux biens particuliers ou entre deux désirs déterminés, considérés l'un et l'autre au même point de vue, est-elle encore libre ?

Non. Dans ce cas, la *préférence*, *comme telle*, n'est pas libre. Il est physiquement impossible à la volonté de ne point préférer à tel bien que la raison pratique juge *hic et nunc*, inférieur, tel autre bien qu'elle juge, *hic et nunc*, au même point de vue, meilleur.

Assurément, l'artiste à qui l'on offre deux tableaux d'inégale valeur a la faculté de choisir le moins bon des deux. Libre à lui de se dire : Je ferais bien de modérer ma passion de collectionneur. En définitive, ce tableau de maître que l'on m'offre ne fera pas mon bonheur ; après quelque temps je l'aurai remisé avec beaucoup d'autres au milieu d'œuvres que je ne regarde plus. Ne ferais-je pas mieux de m'exercer à maîtriser mes penchants, même légitimes ? Il choisira donc, je le suppose, le moins bon tableau.

Mais c'est que, dans le cas donné, il a considéré ce moins bon tableau comme *le meilleur* moyen de moraliser sa volonté. C'est à ce titre qu'il l'a préféré [1]).

Le tableau le meilleur peut donc être choisi, il peut ne l'être pas.

Le moins bon peut être voulu, il peut ne l'être pas.

Aucun des deux actes de choix ne s'impose à la volonté : celle-ci a le pouvoir, en présence de chacun des deux termes de l'alternative, de consentir au choix ou de s'y refuser : elle a la *liberté d'exercice*.

Mais après que la liberté d'agir s'est exercée, c'est-à-dire

[1]) Saint Thomas dit excellement : « Nihil prohibet si aliqua duo æqualia proponantur secundum unam considerationem, quin circa alterum consideretur aliqua conditio per quam emineat, et magis flectatur voluntas in ipsum quam in aliud ». *Sum. Theol.*, 1ª 2æ, q. 13, art. 6, ad 3.

après que l'on a librement décidé de choisir un des deux tableaux, l'attention est supposée se concentrer *exclusivement* sur leur valeur artistique *relative*; la volonté possède-t-elle encore, à ce moment psychologique, *la liberté de sa préférence?* Non; *la préférence, comme telle*, se porte alors nécessairement sur la toile qui est jugée la meilleure : cette préférence s'impose à la volonté raisonnable.

Le mendiant peut faire un acte d'abnégation et refuser une pièce d'or : entre deux actes envisagés sous leur aspect moral, l'un honnête, accepter une pièce de monnaie de cuivre; l'autre héroïque, ne pas accepter une pièce d'or, il choisit l'acte héroïque, moralement le meilleur. Mais si, abstraction faite de la moralité respective des deux actes, le mendiant ne considérait que la valeur pécuniaire comparative des deux pièces de monnaie, il serait fou de ne pas choisir la pièce d'or plutôt que la pièce de cuivre.

Entre deux biens considérés au même point de vue, choisir délibérément le moindre, ce ne serait pas faire acte de liberté mais de folie.

Leibniz a raison lorsqu'il écrit : « Il ne faut pas s'imaginer que notre liberté consiste dans une indétermination ou dans une indifférence d'équilibre; comme s'il fallait être incliné également du côté du oui et du non, et du côté de différents partis, lorsqu'il y en a plusieurs à prendre... Cet équilibre est absolument contraire à l'expérience » [1]).

Le cardinal Cajetan dit admirablement : Il est essentiel à la nature, à toute nature d'avoir un seul terme : en conséquence, prenez n'importe quelle nature, elle tend de toutes ses forces, *autant qu'elle le peut*, vers sa fin propre. La nature intelligente n'échappe pas à cette loi universelle : *dans la mesure du possible*, elle incline toutes ses facultés vers sa fin

[1]) Leibniz, *Théodicée*, 1re partie, § 35. Œuvres publiées par Paul Janet.

qui est unique. Mais, d'une façon générale, une faculté intellectuelle ne se laisse pas enserrer dans une direction unique, vers un unique objet. Seule la tendance qui a pour objet le bien universel est déterminée et exclusive de toute autre détermination. « Ratio naturæ consistit in hoc quod est determinari seu determinatum esse ad unum; consequens est ut in omni habente rationem naturæ, secundum omnes ejus vires inveniatur determinatio ad unum, juxta capacitatem ejus. Et sic natura intellectualis, secundum omnes vires suas, erit determinata ad unum, *juxta capacitatem ejus*. Non compatitur autem gradus intellectualis ratio determinationem ad unum elicitive, nec determinationem ad unum objective, universaliter; sed respectu alicujus objecti tantum (scilicet respectu boni universalis) » [1].

Il y a donc un leurre dans l'expérience que propose Fouillée pour mettre à l'épreuve le libre arbitre.

Il suppose accordé que la liberté est essentiellement la faculté de préférer, sans motif objectif, une chose à une autre. Or, dit-il, lorsque ma plume est tenue à égale distance des deux points A et B, je n'ai aucun motif objectif de poser la plume sur l'un plutôt que sur l'autre. La supposition réalise donc les conditions idéales d'une expérience de mon libre arbitre. Mais, dans cette expérience, je ne suis pas libre. Donc je ne le serai jamais.

La preuve que, dans cette expérience, je ne suis pas libre, la voici, d'après M. Fouillée : Il n'y a à la situation supposée que deux dénouements possibles et tous deux sont l'effet du hasard : Ou je ne ferai plus attention à rien, je fermerai les yeux et laisserai aller ma main à l'aventure. Ou je promènerai les yeux d'un point à l'autre et, à un moment donné, fatigué de l'expérience, je poserai la plume sur celui des deux points auquel je me trouverai penser et qui aura, par cette coïnci-

[1]) *In Sum. Theol.*, 1ª, q. 60, art. 2.

dence, une raison de plus en sa faveur. Dans les deux hypothèses, pour me décider, je renonce à me décider, et je laisse le hasard décider pour moi.

On pourrait répondre à M. Fouillée qu'il m'appartient de faire attention au point A et de ne point faire attention au point B : c'est donc moi qui ferai pencher la plume vers A plutôt que vers B.

L'observation serait juste, mais ne déplacerait-elle pas simplement la question ?

Si aucune raison objective ne m'invite à préférer A à B, il n'y en a pas davantage qui m'invite à vouloir être attentif à A plutôt qu'à B.

S'ensuit-il que je doive me décider pour A ou pour B, sans raison, uniquement parce que je le veux ?

Ce serait identifier l'acte libre à un vouloir capricieux.

Que faut-il conclure ?

Suis-je libre ou ne le suis-je pas de *choisir* l'un des deux points, par exemple le point A ?

Suis-je libre ou ne le suis-je pas de *préférer* un point à l'autre, par exemple le point A au point B ?

Oui, je suis libre de *choisir* le point A : par hypothèse, je veux agir, toucher un des deux points. Or, après réflexion, je vois qu'à tenir compte des seuls motifs objectifs, je ne sortirais pas de mon indécision : mais je pose la plume sur le point A, pour un motif psychologique, savoir, pour toucher *un* point, *pour agir.* D'autre part je ne pose pas la plume sur le point B, parce que je n'ai pas besoin de toucher le point B, pour atteindre mon but, *pour agir.* Je touche donc librement le point A. J'ai la *liberté d'exercice.*

Mais je ne suis pas libre de poser la plume sur A *plutôt que sur* B, parce que je n'ai aucun motif de *préférer* le premier point au second.

Je n'ai aucun motif *objectif*, par hypothèse.

Je n'ai aucun motif *psychologique*, car, soit que je touche

A, soit que je touche B, mon but est atteint, dans les deux cas, *j'agis*, bien plus, j'agis dans les deux cas identiquement.

Or, une préférence raisonnable ne peut être que motivée. Donc, je n'ai pas, en ce cas, la *liberté de préférence* [1]).

Conclusion : Il ne faut pas se représenter la volonté libre sur le type d'un mobile en équilibre instable ; elle est un mobile orienté vers le bien absolu, comme l'aiguille d'une boussole est orientée vers le nord. Si elle rencontrait le bien absolu, elle serait irrésistiblement attirée vers lui. Mais, parce qu'il ne s'offre nulle part à elle, parce que des biens limités sont seuls à sa portée, elle garde toujours à leur égard un pouvoir de résistance dont aucun moteur ne triomphe. Elle dispose finalement elle-même de ses déterminations ; l'acte libre est, suivant le mot si expressif des Anglais, une « *self-determination* », et la liberté est essentiellement la propriété en vertu de laquelle l'homme est αὐθαίρετος, capable de se déterminer lui-même à choisir.

211. La liberté morale et le pouvoir de mal faire. — Lorsque la liberté a pour objet des actes *moraux*, c'est-à-dire considérés dans leur rapport avec la fin de la nature raisonnable, elle s'appelle *liberté morale.*

On définit parfois la liberté morale la faculté de choisir entre le bien et le mal. Il se fait que la liberté humaine vérifie cette définition — elle est une *libertas contrarietatis*, faculté de choisir entre des contraires — mais, en droit, la liberté

[1]) « Considerare utrum hoc sit agendum, aut hoc, quod est deliberare, opus est rationis. Et in tali consideratione necesse est accipere aliquam unam regulam, vel aliquid hujusmodi, ad quod mensuretur quid sit magis agendum. Manifestum est enim quod homo desiderat id quod est magis in bonitate, et id quod est melius ; melius autem semper dijudicamus aliqua mensura, et ideo oportet accipere aliquam mensuram in deliberando quid sit magis agendum. Et hoc est medium ex quo ratio practica syllogizat quid sit eligendum ». *De anima,* III, lect. 16.

morale n'implique pas le pouvoir de choisir le mal. Ce pouvoir est, nous l'avons déjà fait observer, une imperfection du libre arbitre, tout comme le pouvoir de se tromper est une faiblesse de la raison.

Le jeune homme qui, après délibération, emploie son argent soit à soulager un malheureux, soit à faire une excursion avec ses amis, agit librement : dans les deux cas, il agit honnêtement. Supposé qu'il n'eût pas la faculté d'employer son argent à des plaisirs coupables, il n'en demeurerait pas moins libre de faire un choix entre une œuvre de charité et un plaisir licite.

Mais l'homme peut se tromper, prendre un bien apparent pour son bien véritable, choisir le premier au lieu du second.

La raison de ce choix malheureux est que, de la nature humaine émanent plusieurs facultés dont chacune a son objet propre. Or, ce qui est bon pour une faculté ne l'est pas nécessairement pour la nature. Telle volupté qui flatte les appétits inférieurs est mauvaise pour l'homme raisonnable.

Lorsque la volonté se décide pour un bien inférieur au détriment de l'honnêteté, elle viole sa loi naturelle, elle commet un désordre, elle abuse de sa liberté.

Aussi le mal moral s'appelle une *défaillance*, une *faute*. une *chute ;* l'homme *tombe* dans le mal, dit-on, il y *succombe*, ***s'y laisse aller***, ***s'y laisse entraîner***.

Puisque la liberté de mal faire est une imperfection du libre arbitre, il est insensé de revendiquer, pour soi ou pour autrui, cette liberté comme un droit.

L'homme n'a qu'un droit fondamental, celui de marcher librement vers sa fin et, conséquemment, de disposer librement des moyens qui y conduisent.

Le mal moral le détourne de sa fin.

Il serait donc contradictoire de revendiquer comme un droit la liberté de mal faire.

Aussi lorsqu'une autorité légitimement constituée empêche

— dans les limites et avec les précautions que la prudence commande — soit au sein de la famille, soit au sein des sociétés, le mal ou l'erreur qui y mène, elle protège la liberté morale.

Prétendre à une liberté sans frein, c'est prétendre à la *licence,* contrefaçon de la vraie liberté [1]).

212. Les conditions d'exercice du libre arbitre. — La volonté est libre, mais elle est dépendante immédiatement de l'organisme et médiatement, d'une façon générale, de

[1]) L'encyclique *Libertas* à laquelle nous avons déjà fait des emprunts, s'exprime en ces termes: « Nihilominus quoniam utraque facultas (voluntas et ratio) a perfecto abest, fieri potest ac sæpe fit, ut mens voluntati proponat quod nequaquam sit reapse bonum, sed habeat adumbratam speciem boni, atque in id sese voluntas applicet. Verum sicut errare posse reque ipsa errare vitium est, quod mentem non ex omni parte perfectam arguit, eodem modo arripere fallax fictumque bonum, esto indicium liberi arbitrii, sicut ægritudo vitæ, est tamen vitium quoddam libertatis. Ita pariter voluntas, hoc ipso quod a ratione pendet, quando quidquam appetat quod a recta ratione dissideat, vitio quodam funditus inquinat libertatem, eademque perverse utitur. Ob eamque causam Deus infinite perfectus, qui, cum sit summe intelligens et per essentiam bonitas, est etiam summe liber, malum culpæ velle nulla ratione potest; nec possunt propter contemplationem summi boni, beati cœlites ».

On lira avec plaisir cette page d'Aug. Nicolas qui commente la même pensée : « L'homme est libre, seul il a été créé en puissance de sa volonté. Le soleil obéit à la nécessité ; il ne peut s'écarter de son orbite : il n'est pas arbitre de sa volonté. L'homme s'avance libre et peut faire ce qu'il veut. L'univers est esclave : l'homme encore une fois est libre.

» Mais de quelle façon est-il libre, et en quoi consiste cette prérogative prodigieuse qui le distingue de tous les autres êtres de la création ?

» La doctrine révolutionnaire nous fait vivre depuis quatre-vingts ans sur cette erreur, que dès là que nous sommes libres, nous sommes indépendants. Confondant ainsi la liberté avec l'indépendance, elle va se heurter contre la nature des choses qui la dément de tout son poids.

» Méconnaissant cette première loi du double jeu de notre liberté et de notre dépendance, qui, en s'entre-croisant, forment comme la trame historique de l'humanité, elle ne peut ensuite que fausser la notion de notre liberté considérée en elle-même.

» Elle a accrédité en effet cette autre erreur, qui régit tout le mécanisme de nos libertés : que la liberté pour l'homme consistant à choisir

conditions matérielles : *dans quelle mesure* en dépend-elle et *quelle est la nature* de cette dépendance ?

Oui, *dans une certaine mesure*, l'exercice du libre arbitre dépend de l'état de l'organisme et, plus généralement, de conditions matérielles.

En effet, les deux facultés qui coopèrent directement à l'acte libre, — l'intelligence et la volonté — dépendent, dans leur exercice, des facultés sensibles. Celles-ci sont assujetties à des organes et, par conséquent, leur fonctionnement normal est subordonné à l'intégrité et au fonctionnement normal de l'organisme.

Donc l'exercice de la liberté dépend, indirectement, de

entre le bien et le mal, il faut la respecter dans ce choix, le lui ménager et le lui faciliter par toutes sortes de moyens. Et comme le bien se présente tout d'abord avec le caractère de devoir et de contrainte, il suit qu'il faut contrepeser en quelque sorte ce désavantage, en mettant du côté du mal la plus grande somme de tolérance et de faveur.

» Elle a confondu ainsi la liberté avec la licence, par une suite de sa première confusion de la liberté avec l'indépendance.

» De cette double erreur s'inspirent toutes nos libertés : liberté de conscience, liberté des cultes, liberté de la presse, liberté d'association, etc. Toutes ces libertés sont conçues comme impliquant autant que possible la liberté de négation, la liberté d'irréligion, la liberté d'outrage, la liberté de subversion : la liberté du mal sous toutes ses formes, la licence et le déchaînement.

» Il y va de la liberté, pense-t-on, de ne pas toucher à ces libertés-là, parce qu'il y va du choix entre le bien et le mal, qui est de l'essence de la liberté même, laquelle entendue ainsi paraît courir, en effet, beaucoup plus de risques du côté du bien qui oblige que du côté du mal qui affranchit.

» Tout cela aboutit sans doute aux abîmes ; mais tout cela, il faut en convenir, est logique, le principe étant admis.

» Ce principe, que la liberté du bien est à la condition de la liberté du mal, et que ces deux libertés dérivent de l'essence de la liberté même, séduit encore nombre d'âmes généreuses qui s'y tiennent fermement, en dépit de ses conséquences révolutionnaires. Il constitue le *Libéralisme*.

» Eh bien ! ce principe est faux.

» La liberté consiste dans la faculté de choisir : la liberté est choix.

» Mais de choisir entre quoi ?... Entre le bien et le mal ?

» En fait, il est incontestable que l'homme a la possibilité d'un tel choix, la possibilité de choisir le mal. Il faut même dire que cette possi-

l'état de l'organisme et, plus généralement, de conditions matérielles.

Il est d'expérience, du reste, que les conditions physiques telles que le climat, le régime, les dispositions naturelles et héréditaires, aussi bien que les influences morales de tradition ou d'éducation, informent considérablement l'exercice habituel du libre arbitre.

Dans quelle mesure ?

Exceptionnellement, l'action peut en être déterminante, mais la preuve du libre arbitre nous autorise à affirmer que, en règle générale, elle ne l'est pas.

En dehors de cas exceptionnels biens connus — ivresse, folie — ou de certains autres plus ou moins problématiques — hypnose profonde, hystérie, dégénérescence — les influences nuisibles de l'organisme sur le libre arbitre sont plus ou moins déprimantes, mais n'abolissent pas la responsabilité personnelle.

Les déterministes allèguent, cependant, contre la liberté deux ordres de faits :

Les propensions prétendument irrésistibles au crime, que l'on rencontrerait chez les criminels.

L'uniformité et la constance de divers faits d'ordre moral.

bilité est la condition nécessaire de notre état d'épreuve en cette vie. Mais est-ce là une *faculté* qui rentre dans ce grand *don* de la liberté qui nous distingue, qui soit de son *essence*, tellement que sans elle la liberté ne pourrait plus se concevoir ? N'est-ce pas au contraire une de ces infirmités qui tiennent à l'imperfection de notre nature, et qui ne nous a été laissée que pour nous élever en la dominant ?

» Il en est de la liberté comme de toutes les autres facultés de notre être, comme de l'entendement, comme de la volonté. Or, dira-t-on que raisonner faux est de l'essence de l'entendement ? que se porter au mal est de l'essence de la volonté ? Dira-t-on que c'est là une prérogative de l'entendement et de la volonté ? Ne dira-t-on pas plutôt que c'en est le désordre et la faiblesse ? Incontestablement.

» Cela n'est pas moins vrai de la liberté, d'autant que la liberté participe si étroitement de l'entendement et de la volonté, qu'on peut dire qu'elle n'en est que l'exercice ». *L'État sans Dieu.*

Enfin, une dernière objection contre le libre arbitre est tirée de l'impossibilité qu'il y aurait à le concilier avec la loi de la conservation de l'énergie.

Donnons une brève réponse à ces trois objections.

213. Les criminels irresponsables. Le criminel-né. — L'existence de « criminels irresponsables » ne prouverait rien contre le fait de la responsabilité de l'homme normal, pas plus que celle de l'aliéné ne témoigne contre la saine raison.

Au surplus, les anthropologistes ont fait justice de la thèse lombrosienne, d'après laquelle il existerait un « type criminel », c'est-à-dire une catégorie d'individus portés irrésistiblement au crime, reconnaissables à certains indices anatomiques, physiologiques, psychologiques, dont l'ensemble formerait le type du « fou moral », du « criminel-né ». Sans doute, sous diverses influences — hérédité, alcoolisme, débauche, habitudes vicieuses, certain régime des prisons, etc. — la responsabilité est, chez plusieurs sujets, atténuée ; il est vraisemblable que chez quelques-uns elle n'est pas ou n'est plus suffisante pour justifier le qualificatif *criminel*. Il y a des monstres sociaux qui ne devraient pas tomber sous les coups de la justice *pénale*, mais contre lesquels la société a néanmoins le droit et le devoir de se prémunir ou de se défendre, au nom *de la mission générale de gouvernement* qui lui incombe [1]. A côté d'eux, il y a un nombre plus ou moins considérable de sujets faibles, qui offrent peu de résistance aux sollicitations troublantes du milieu où ils vivent ; entre l'irresponsabilité et l'état de pleine responsabilité, s'échelonne une série d'intermédiaires : aussi le vœu de la justice pénale est-il que l'on considère non le crime abstrait, mais le criminel et que la peine soit, dans la mesure

[1]) Cfr. Maus, *De la justice pénale*, p. 222.

du possible, *individualisée,* c'est-à-dire, appropriée à l'état du sujet auquel elle est infligée.

Mais encore une fois, il serait arbitraire d'ériger l'exception en règle et de nier la responsabilité parce qu'il y a des irresponsables.

214. L'uniformité et la constance de divers faits moraux. — Si les individus qui composent le corps social étaient libres, leurs actes varieraient. Partant, les résultats d'ensemble que relève la statistique morale devraient, dit-on, varier.

Or, la statistique morale révèle une constance remarquable de certains faits moraux, tels que les mariages, les naissances illégitimes, les crimes contre les personnes ou contre les propriétés, les suicides, etc. [1]).

Donc, conclut-on, les actes réputés libres sont, aussi bien que les événements physiques, régis par le déterminisme.

Réponse : Il y a, à la base de cette objection, une erreur de fait et une erreur d'interprétation.

Il y a une erreur de fait : Parce que l'homme est libre, on

[1]) Voici quelques échantillons : Quetelet a observé que c'est entre 25 et 30 ans que l'on se marie le plus. De 1841 à 1845, les chiffres sont les suivants :

Hommes : 2681, 2655, 2516, 2698, 2698.
Femmes : 2119, 2012, 1981, 2126, 2183.

Durckheim cite le nombre des suicides constatés dans les différents pays de l'Europe. Voici, pour la France, les chiffres constatés de 1849 à 1860 :

3583, 3596, 3598, 3676, 3415, 3700, 3810, 4189, 3967, 3903, 3899, 4050.

Voir Quetelet, *Du système social et des lois qui le régissent,* 1848, p. 68. — Durckheim, *Le Suicide,* 1897, p. 9 On trouvera des statistiques détaillées, très instructives, relatives à la criminalité en Belgique, dans la *Statistique judiciaire de la Belgique,* 1900-1902. On lira utilement aussi sur la question qui nous occupe : J. Lottin, *Quetelet statisticien et sociologue.* Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 1912.

se figure aisément que tous ses actes doivent l'être et qu'aucun des éléments qui les constituent n'est déterminé. On oublie que l'acte libre a pour condition essentielle la réflexion. Or, combien d'actes irréfléchis dans les vies les plus sérieuses ! Combien sont exclusivement guidés par l'imagination, inspirés par la passion, déterminés par l'égoïsme, dominés par la routine ! Il y a donc une première erreur à croire que des actes sont libres pour la seule raison qu'ils ont l'homme pour auteur et pourraient, théoriquement parlant, émaner de sa liberté.

Une seconde erreur, celle-ci d'interprétation, consiste à croire qu'un acte libre est, dans tous les éléments qui le constituent, indéterminé. On se représente la volonté libre comme un mobile dans un équilibre absolument instable, et l'on se dit que la moindre cause extérieure doit fatalement changer sa vitesse et sa direction. D'autre part, le milieu dans lequel s'exerce l'activité volontaire est supposé extrêmement variable. La volonté libre, pareille à une girouette, devrait donc obéir aux influences successives et contraires de tous les vents. D'où lui viendraient la régularité et la constance de ses déterminations ?

Mais cette conception de la volonté libre, de même que celle des conditions dans lesquelles elle se détermine sont contredites par l'expérience.

En fait, dans un grand nombre de circonstances, les *intentions* de la généralité des hommes sont spontanées. Non seulement leur intention dernière, — la volition de leur plus grand bien — l'est toujours, mais leur intention immédiate l'est souvent. L'instinct de la conservation, l'instinct de la reproduction, l'amour naturel des parents pour leurs enfants, celui des enfants pour leurs parents, la recherche du bien-être ou de l'intérêt personnel impriment à la volonté des poussées auxquelles généralement elle obéit sans attendre une décision réfléchie. Il s'ensuit que lorsque les circonstances

sont sensiblement les mêmes, les hommes obéissent pour la plupart aux mêmes intentions ; comme aussi les hommes qui forment une même catégorie spéciale, — par exemple, les représentants d'une même profession — s'inspirent spontanément, pour la plupart, des mêmes motifs.

Or, il n'est pas rare que l'intention détermine l'action.

Tantôt, en effet, l'intention n'est réalisable que par un seul moyen, et alors quiconque veut la fin doit vouloir le moyen.

Tantôt l'intention est réalisable par divers moyens, mais le moyen le plus approprié à la fin s'indique clairement au choix d'une volonté raisonnable, et alors encore la plupart des hommes — soit en général, soit dans une même catégorie spéciale — adopteront le même moyen.

Dans ces deux hypothèses, une même intention spontanée déterminera chez la plupart une manière d'agir uniforme, constante.

Les divergences d'action se produisent seulement lorsque plusieurs moyens s'offrent au choix de la volonté et qu'il n'apparaît pas clairement lequel d'entre eux est le meilleur.

« On délibère sur le choix des moyens lorsque l'on ne voit pas quel est déterminément le bon. Lorsque le moyen est déterminé, on n'a pas besoin de délibérer ». Ainsi s'expriment Aristote et saint Thomas d'Aquin [1]).

Il arrivera donc souvent que les hommes en général ou les hommes d'une même condition, placés dans des circonstances analogues, agiront uniformément.

Ils pourront, néanmoins, agir librement.

N'eussé-je qu'un moyen pour arriver à une fin, il me sera loisible d'examiner comment, pourquoi, à quel moment je l'emploierai. A plus forte raison pourrai-je, si j'en ai plusieurs

[1]) « Philosophus radicem contingentiæ assignavit ex parte consilii, quod est eorum quæ sunt ad finem et tamen non sunt determinata. In his enim in quibus media sunt determinata, non est opus consilio ». *In Peri Hermeneias,* I, 14.

à ma disposition, choisir le meilleur, et ne pas l'adopter sans faire usage de ma liberté.

L'uniformité de certains actes moraux n'est donc pas incompatible avec leur liberté.

Leur constance ne l'est pas davantage.

Il est à remarquer en effet que, pour une même catégorie d'individus, considérés sous un même aspect, les conditions d'exercice de la volonté libre ne changent pas à tout instant. Au contraire, un *milieu social* ne se modifie d'ordinaire que de façon lente et graduelle. Par *milieu social* on entend l'ensemble des influences, les unes physiques, les autres morales, familiales, sociales, religieuses qui enveloppent une catégorie déterminée d'individus et qui sont les principaux facteurs de leur éducation.

Il en résulte qu'un groupe d'hommes, considérés sous un même aspect et observés durant une période assez restreinte, agissent semblablement.

L'uniformité approximative et la constance relative de certains actes humains n'excluent donc pas leur liberté.

Donnons de ces principes abstraits quelques applications.

Chacun de nous est libre de se mettre demain en voyage ou de demeurer chez lui. Mais beaucoup, ayant intérêt à voyager, se décideront librement à se mettre en voyage. Le fait n'est point douteux, et l'administration des chemins de fer ne fera pas chômer son personnel, elle organisera les trains sur tout le réseau avec la certitude de remplir un service nécessaire.

De même, il n'est personne en Belgique ou en France qui ne puisse à la rigueur s'interdire librement de correspondre demain avec autrui par la poste, par le télégraphe, par le téléphone. Néanmoins on est sûr que de nombreuses communications postales, télégraphiques, téléphoniques seront échangées dans ces deux pays, parce que l'inrérêt d'un grand

nombre sera de les échanger et que le grand nombre suivra raisonnablement son intérêt.

Il existe donc, dans la société, des manières d'agir uniformes et constantes des êtres libres, analogues aux manières d'agir uniformes et constantes des agents physiques ; il y a donc, en ce sens, des « lois » morales analogues aux lois physiques.

Donc une certaine régularité n'est pas incompatible avec la liberté.

D'où vient, par exemple, la quasi-invariabilité constatée dans le *taux* des mariages, en Belgique et en France, entre 25 et 30 ans ?

Encore une fois, de l'uniformité des libres déterminations des individus sous la double poussée de l'instinct sexuel et de l'intérêt et de la *stabilité relative* du milieu social.

La plupart des jeunes gens et des jeunes filles, sous l'influence de sentiments et d'instincts communs à tous, sont poussés à se marier. En gens raisonnables, ils cherchent généralement à se marier à l'âge où ils seront dans les meilleures conditions pour fonder une famille et pourvoir à sa subsistance. Cet âge est, paraît-il, dans nos pays, en Belgique et en France, entre 25 et 30 ans. Est-il étonnant que ce soit l'âge où les mariages sont le plus fréquents ? Est-il étonnant que, lorsque les conditions d'existence sont sensiblement les mêmes, leur fréquence relative ne varie pas notablement ?

Aussi la contre-épreuve est-elle fournie par les statistiques : chaque fois qu'une cause exceptionnelle — une épidémie, une guerre — bouleverse les conditions d'existence, la courbe régulière des événements moraux fait place à une ligne violemment brisée.

En général aussi, chaque homme possède, à un certain âge, un ensemble de *dispositions habituelles*, les unes au bien, les autres au mal — vertus, vices — qui donnent à sa

vie morale une empreinte caractéristique, à l'homme son *caractère*.

Or, la plupart du temps, même lorsqu'il agit avec réflexion et liberté, l'homme agit en conformité avec son caractère, à telle enseigne que sa conduite, dans des cas déterminés, peut généralement être prévue.

Donc, aussi longtemps que le milieu social demeurera sensiblement le même, les individus d'un même groupe suivront sensiblement soit en bien, soit en mal, la même façon d'agir.

Quant à dire pourquoi le chiffre absolu des événements moraux est d'autant, — pourquoi il y a en France une moyenne annuelle de quatre mille suicides environ, pourquoi cette moyenne n'est ni de trois mille ni de cinq mille — on ne le peut, sans démêler au préalable l'écheveau complexe des causes multiples dont chaque événement social est la résultante. Explique-t-on, d'ailleurs, la régularité et la constance du nombre relatif des enfants des deux sexes ? La météorologie explique-t-elle pourquoi la pluie tombe, par exemple, les trois septièmes des jours de l'année dans un pays donné ?

La régularité et la constance des événements moraux, révélées par la statistique morale, sont donc compatibles avec l'existence de la liberté individuelle bien comprise et ne sont pas un argument en faveur du déterminisme absolu.

215. Le libre arbitre et la loi de la conservation de l'énergie. — Les partisans du déterminisme mécanique universel et absolu objectent que l'exercice du libre arbitre compromettrait la constance de l'énergie de l'univers.

La constance de l'énergie de l'univers n'est pas tellement certaine, que la conscience du libre arbitre dût baisser pavillon devant elle, s'il y avait entre les deux thèses une antinomie irréductible [1]).

[1]) On ne met pas en question la constance de l'énergie d'un système

Néanmoins, nous ne voulons point contester ici la loi de la conservation de l'énergie. L'usage du libre arbitre y contredit-il ?

Tout vouloir libre s'accompagne d'appétitions sensibles, de même que toute pensée abstraite s'accompagne de l'exercice de l'imagination.

Or, les opérations des sens et de l'appétit sensitif ont pour sujet un organe et les fonctions des organes sont soumises à la loi de la conservation de l'énergie.

Donc les actes de la volonté libre, considérés en eux-mêmes, ne contredisent pas à cette loi générale.

La portée de l'objection est ainsi restreinte aux cas où la volonté libre commande des mouvements corporels autres que ceux qui se produiraient si l'organisme était exclusivement soumis à l'action des forces de la nature.

Dans ces cas, en effet, il y a une difficulté à résoudre :

Supposons que, par un commandement libre, l'homme modifie les conditions d'équilibre des centres nerveux et produise ainsi un mouvement différent de celui qui devait naturellement résulter des ces conditions d'équilibre : d'où vient l'incitation cérébrale nécessaire à la production du nouvel équilibre ?

Ou la volonté perd une quantité de force vive équivalente au travail qu'elle produit ; dans ce cas, la loi de la conservation de l'énergie est respectée, sans doute, mais alors aussi on identifie la volonté à une force mécanique et l'on fait fi de son immatérialité.

clos, c'est-à-dire d'un système qui n'est soumis au travail d'aucune force extérieure. Mais on peut se demander si notre univers matériel forme un pareil système clos, si toutes les forces matérielles qu'il contient sont des forces mécaniques ou du moins des forces telles que leur énergie soit évaluable en énergie mécanique ; si, par conséquent, toutes les formes de l'énergie de l'univers matériel se substituent les unes aux autres suivant une loi de rigoureuse équivalence. Ces assertions, pour vraisemblables qu'elles soient, ne sont pas évidentes.

Ou la volonté produit dans les centres nerveux son incitation motrice, sans perdre un équivalent de force vive : dans ce cas, la volonté ajoute une action à l'énergie du système de l'univers, et cette action trouble inévitablement la constance de l'énergie totale.

Dans les deux cas, l'intervention d'une volonté libre dans la production d'un mouvement corporel n'est-elle pas inconciliable avec la loi de la constance de l'énergie ?

Réponse : Nous avons discuté *ex professo* ailleurs cette objection [1]).

Disons seulement ici que c'est à tort que l'on y fait de la volonté libre une cause efficiente, source d'effets mécaniques. La volonté est sollicitée à agir par une cause finale, par le bien que lui présente l'intelligence. L'intérêt que j'ai à produire tel mouvement de mon bras sollicite ma volonté à commander librement ce mouvement. Par le fait qu'elle veut son intérêt, la volonté applique à l'action la puissance locomotrice de l'organisme. Elle ne dépense à cet effet aucune force vive, parce que sa volition n'agit pas au dehors. La volition est immanente ; par le fait qu'elle s'accomplit, l'appétit sensitif et la faculté locomotrice entrent en mouvement. Or ces deux facultés sont régies dans leur exercice par la loi de l'équivalence des forces de la nature et ne peuvent dès lors compromettre la loi de la constance de l'énergie.

§ 3

Les suites de l'acte volontaire : Les états affectifs, les sentiments

SOMMAIRE : 216. Le plaisir et la douleur. — 217. Preuves de la théorie aristotélicienne et thomiste du plaisir et de la douleur. — 218. Existe-t-il des états neutres ? — 219. Notion du sentiment. — 220. La sensibilité affective n'est pas une faculté spéciale. —

[1]) *Le déterminisme mécanique et le libre arbitre,* dans la *Revue catholique,* 1884.

221. Distinction entre la sensation et le sentiment. — 222. Essai de classification des sentiments.

216. Le plaisir et la douleur. — Les actes de la volonté s'accompagnent généralement, sinon nécessairement et toujours, de plaisir ou de douleur. En quoi consiste le *plaisir ?* En quoi consiste son contraire, la *douleur ?*

On ne définit pas le plaisir ; on le décrit d'après ses conditions d'existence et en remontant aux causes qui provoquent sa naissance et son épanouissement.

Le plaisir appartient aux êtres doués de sens intime ou de conscience ; il résulte d'une *action* qui, *subjectivement* et *objectivement*, est « *parfaite* ».

Une action est parfaite *subjectivement*, lorsque la puissance qui la produit agit avec toute la vigueur dont elle est capable.

Elle est parfaite *objectivement*, lorsque son objet répond à la fin naturelle du sujet qui en est le principe [1]).

Telle est la théorie d'Aristote [2]) et de saint Thomas [3]), reprise, mais d'une façon incomplète, par Hamilton [4]) et plus récemment par Fr. Bouillier dans son intéressante monographie intitulée *Du plaisir et de la douleur.*

1° Pour qu'une énergie engendre tout le plaisir qu'elle est capable de faire naître, il faut qu'elle se déploie *pleinement*, c'est-à-dire, le plus possible, sans toutefois aller jusqu'à l'excès qui amène la fatigue et l'épuisement : première condition du plaisir, la *plénitude* de l'activité.

[1]) « Ubicumque invenitur in aliquo cognoscente operatio perfecta, ibi etiam invenitur operatio delectabilis... Delectatio est operationis perfectio ».

« Circa unumquodque optima operatio est operantis optime dispositi per respectum ad id quod est potissimum inter ea quæ subjacent virtuti talis operantis ». S. Thomas, *Comm. in lib. Arist.*, Ethic. X, lect. 6.

[2]) *Morale à Nicom.*, éd. Didot, X, 5.

[3]) *Op. cit.*

[4]) *Lectures,* II, 435 et suiv. Cfr. Stuart Mill, *Examination of W. Hamitlon's philosophy,* ch. XXV.

2° Il ne s'ensuit pas, cependant, que l'intensité du plaisir croisse toujours en proportion du nombre des facultés en exercice et du degré d'énergie déployé par chacune d'elles, en deçà des limites de la fatigue ou de l'épuisement. L'action, en effet, est le moyen par lequel le sujet s'approche de sa fin ; elle doit donc, pour être parfaite, se subordonner à la fin naturelle du sujet [1]).

D'où ce corollaire : L'homme n'est pas une collection d'énergies parallèles, plus ou moins coordonnées, mais il constitue une *nature une*, d'où jaillissent des énergies multiples ; il s'ensuit que ces énergies doivent tendre toutes harmonieusement, hiérarchiquement, au but de la nature d'où elles émanent. Une faculté inférieure doit demeurer subordonnée aux facultés supérieures ; si elle s'exerce aux dépens de celles-ci, elle apportera au sujet considéré dans l'intégrité de sa nature le désordre, le trouble, une cause de déplaisir ou de douleur.

217. Preuves de la théorie. — Cette théorie se justifie par deux arguments : l'un est d'observation, l'autre est tiré d'une expérience.

1er Argument tiré de l'observation psychologique : 1° Autant nous avons de *sources d'activité* consciente, autant nous avons de *sources de plaisir :* jouissances de la santé et du bien-être, satisfactions des sens, plaisirs de l'esprit, joies du cœur, plaisir du mouvement.

2° *Pas de plaisir sans activité*, ainsi que l'observe Aristote. Ce que les Italiens appellent le « dolce far niente » n'est pas l'inaction, mais une activité libre et facile qui suit un effort prolongé ou une tension exagérée.

[1]) « Quælibet operatio sensus est maxime delectabilis quando et sensus est potentissimus, id est optime vigens in sua virtute, et quando operatur respectu objecti maxime convenientis ». *L. c.*

3° Avec le *degré d'activité* croît le *degré de plaisir*. Ainsi, par exemple, l'obscurité, une lumière insuffisante nous déplaisent, le grand jour nous fait plaisir : une vérité insignifiante nous ennuie, un problème qui exerce puissamment l'esprit procure une vive jouissance.

De même, la *continuation* de l'action fait *durer* le plaisir. Néanmoins, il y a des limites à l'intensité et à la durée du plaisir comme il en existe une à l'intensité et à la durée de notre activité normale. L'activité de l'homme, en effet, est toujours, soit directement, soit indirectement, dépendante de l'organisme ; or la *santé* de l'organisme est subordonnée à un exercice modéré et intermittent des organes ; l'accroissement du plaisir ne peut donc être, ni en intensité ni en durée, illimité [1]).

Cette réserve faite, cependant, il est vrai de dire que tout exercice « *parfait* » d'activité est source de plaisir et que le plaisir augmente, en intensité et en durée, dans la proportion où se développe l'activité.

D'où cette conclusion de saint Thomas, qui résume la théorie : « Si ergo operatio perfecta est delectabilis, perfectissima autem delectabilissima, consequens est quod operatio, in quantum est perfecta, est delectabilis. Delectatio ergo est operationis perfectio ».

[1]) « Assignat (Aristoteles) rationem quare delectatio non possit esse continua. Et dicit quod nullus continue delectatur, quia laborat in operatione quam consequitur delectatio. Et sic operatio non efficitur delectabilis. Hoc autem ideo est, quia omnia quæ habent corpora passibilia non possunt continue operari propter hoc quod eorum corpora immutantur a sua dispositione per motum qui conjungitur operationi. Cuilibet enim operationi rei habentis corpus ipsum corpus aliqualiter deservit · vel immediate, sicut operationi sensitivæ quæ per organum corporeum producitur ; vel mediate, sicut operationi intellectivæ quæ utitur operationibus virtutum sensitivarum quæ fiunt per organa corporea. Sic igitur ex quo non potest esse continua operatio, neque etiam delectatio potest esse continua. Delectatio enim consequitur operationem, ut dictum est ». *L. c.*

4° Enfin, observe finement Aristote, pourquoi la nouveauté nous plait-elle ? Parce qu'elle suscite un plus grand effort d'attention, une activité plus intense.

Pourquoi, inversement, la monotonie est-elle ennuyeuse ? Parce qu'une faculté n'est pas capable de soutenir longtemps avec intensité un même effort et que, dans la mesure où l'activité se ralentit, le plaisir diminue [1]).

2d Argument. Preuve expérimentale. MM. Binet et Féré ont observé que les sensations agréables ou désagréables s'accompagnent d'une exagération ou d'une diminution d'énergie vitale. Le fait a été constaté pour les sensations auditives, visuelles, gustatives et enfin, plus récemment, pour les sensations olfactives [2]). Une semblable correspondance justifie nettement la théorie que nous défendons.

Stuart Mill et d'autres ont opposé quelques objections à

[1]) Nova magis delectant, quia a principio mens inclinatur studiose circa hujusmodi propter desiderium et admirationem, et ita intense, id est vehementer circa hujusmodi operatur. Et ex hoc sequitur delectatio vehemens : sicut patet de illis qui studiose aspiciunt aliquid quod prius non viderunt, propter admirationem. Postea autem quando consueti sunt videre, non fit talis operatio, ut scilicet ita attente videant vel quodlibet aliud operentur, sicut prius ; sed negligenter operantur ; et ideo etiam delectatio minus sentitur ». *L. c.*

[2]) Citons un fait à titre de spécimen : « M. le docteur G. qui est très sensible à l'action des odeurs, a bien voulu, écrivent MM. Binet et Féré, nous servir de sujet d'expérience. Après avoir pris la force dynamométrique de la main droite, qui varie de 50 à 55 dans plusieurs épreuves, nous approchons vivement de ses narines un flacon contenant du musc pur qui nous a été obligeamment prêté par notre cher ami, M. Ch. Girard, directeur du laboratoire municipal, c'est dire qu'il s'agit d'un produit parfaitement sûr. M. G. déclare que cette odeur est extrêmement désagréable ; sa force dynamométrique, prise à ce moment, donne 45, c'est dire qu'elle semble diminuée. La même expérience est reprise plus tard, mais en laissant le flacon à distance, de telle sorte que l'impression arrive atténuée ; M. G. déclare alors que cette odeur est très agréable, et sa physionomie exprime très nettement la satisfaction ; il donne alors une pression de 65, c'est-à-dire une augmentation de 10 à 15, d'un sixième ou d'un cinquième ». Binet et Féré, *Sensation et mouvement*, ch. VI et IX, Paris, 1889. Cfr. *Revue philosophique*, avril 1885.

cette conception, mais, si elles portent, c'est contre la théorie écourtée de Hamilton et non pas contre celle d'Aristote que nous avons défendue.

Ces objections tendent à prouver qu'une énergie, même intense, n'est pas toujours cause de plaisir. Nous l'accordons, bien plus nous le soutenons, et c'est pour cela que nous avons rattaché le plaisir non à l'activité, comme telle, fût-elle énergique, mais à l'activité *parfaite*, à celle qui est non seulement *intense*, mais *naturelle*, c'est-à-dire, en harmonie avec la destinée naturelle de l'agent qui la produit.

218. Existe-t-il des états indifférents ? — Existe-t-il, peut-il exister des états neutres, c'est-à-dire des états de conscience également purs de tout sentiment de peine ou de plaisir ? Le problème est délicat et très controversé. D'ailleurs, la complexité et la mobilité de nos sentiments peuvent aisément fausser les résultats de l'introspection.

M. Bouillier ne croit pas à l'existence d'états indifférents. « Considérons-nous, dit-il, à l'un de ces moments de calme et d'apparente indifférence, où il semble que rien ne nous émeuve et que notre sensibilité engourdie demeure comme suspendue entre le plaisir et la douleur. Cette apparence trompeuse d'insensibilité et de sécheresse recouvre toujours quelques sensations plus ou moins faibles d'aise ou de malaise, quelques sentiments plus ou moins légers et confus de joie ou de tristesse qui, pour n'avoir rien d'excitant et de vif, n'en sont pas moins réels »[1].

M. Ribot critique cette thèse. « Ce que M. Bouillier nous propose, dit-il, c'est de nous *observer*. Dès lors, il ne s'agit plus de la conscience naturelle, à l'état brut, mais de cette conscience un peu artificielle que crée l'attention. Nous regardons non avec nos yeux, mais à travers un microscope :

[1]) *Du plaisir et de la douleur*, ch. XI.

nous amplifions, nous grossissons le phénomène ; et ici la méthode de grossissement est perfide. A certains états subconscients, elle fait franchir le seuil de la conscience ; elle les fait passer de la pénombre à la lumière et dispose à croire que tel est leur état ordinaire » [1].

Les psychophysiciens, spécialement ceux de l'école de M. Wundt, ont cru s'être assurés expérimentalement que le passage du plaisir à la douleur traverse un point mort. Ils représentent graphiquement le phénomène par une courbe dont les valeurs positives correspondent aux états agréables, les valeurs négatives aux états pénibles. Le point nul répondrait à la zone d'indifférence.

Dans ce domaine, comme ailleurs, l'expérimentation est capable de rendre de grands services. Mais l'on ne peut se flatter de lier le cours des phénomènes à une formule géométrique. Nous retrouvons ici la prétention que nous avons critiquée déjà au sujet des lois de Fechner, de vouloir ramener l'intensité de nos états de conscience à l'étalon mathématique.

M. Sergi [2], à son tour, déduit de ses thèses générales sur le plaisir et la douleur l'existence de sensations indifférentes. La douleur, d'après lui, manifeste un antagonisme entre les excitations extérieures et la réaction intérieure. Cette tourmente de l'organisme provoque un abaissement de ses énergies. Le bien-être au contraire résulte d'un accroissement de vitalité, par suite de l'harmonie entre les influences du dehors et l'activité organique. Quand les excitations extérieures ne modifient pas notre activité interne, c'est-à-dire quand nous sommes parfaitement adaptés au milieu environnant, nous nous trouvons dans une période d'indifférence.

La question, on le voit, n'est pas tranchée. Toutefois, avec

[1]) *La Psychologie des sentiments*, p. 78. Paris, 1896.
[2]) *Psychologie physiologique*, liv. VI, ch. I.

M. Ribot, nous inclinons vers la thèse de l'indifférence. Il semble difficile d'admettre que certaines perceptions ou représentations, sans cesse répétées, continuent à être pour le sujet cause d'agrément ou de désagrément : la vue de mes meubles rangés dans leur ordre habituel ne me cause aucun plaisir ou déplaisir appréciable, et, si le plaisir ou le déplaisir n'existent qu'en quantités infinitésimales, la psychologie, ainsi que Bain le dit justement, n'a pas à s'en inquiéter [1]).

Quoi qu'il en soit, une modification passive qui n'engendrerait à aucun degré le sens intime d'un plaisir ou d'une douleur, ne mériterait pas le nom d'*affection* ou de *sentiment*.

En effet, qu'est-ce qu'une affection, un sentiment ?

219. Analyse psychologique de l'émotion : sensation, sentiment. La sensibilité affective n'est pas une faculté spéciale. — On sait que les psychologues modernes distinguent généralement trois groupes de phénomènes psychiques : les uns perceptifs ou intellectifs, les autres volitifs ou « moteurs », d'autres enfin affectifs ou émotifs. Les scolastiques n'admettent pas cette classification, ils se contentent de distinguer deux genres de facultés : les unes appréhensives, cognitives ; les autres appétitives, volitives.

Précisons la question.

Les manifestations psychologiques appelées « émotions, affections, sentiments », etc., semblent *passives* ; la perception et l'appétition sont *actives* : comment les premières seraient-elles identiques aux secondes ? Dès lors, les manifestations émotives ou affectives ne forment-elles pas un groupe à part, auquel il est convenable de donner un nom distinctif — *sensibilité*, *affectivité* — et le scolastique ne devra-t-il pas, en harmonie avec sa théorie générale des facultés, distinguer trois ordres de puissances de l'âme, les

[1]) Th. Ribot, *ouv. cit.*, p. 79.

unes perceptives, les autres volitives, les troisièmes, enfin, émotives ou affectives ?

Pour résoudre cette question, nous devons commencer par analyser l'*émotion*.

Nous voulons envisager ici l'émotion en général, sensible ou suprasensible, sensation ou sentiment.

L'émotion est une modification passive, agréable ou désagréable, perçue par la conscience ; elle est produite par une représentation d'un bien ou d'un mal, réside dans les facultés appétitives et les détermine à s'attacher au bien ou à répudier le mal que les facultés perceptives leur présentent.

1° D'abord, disons-nous, l'*émotion* est une *modification passive, agréable ou désagréable, perçue par la conscience.* — Toute modification passive est une impression, mais pas à proprement parler une « affection », surtout pas une « émotion ». La connaissance sensible est déterminée par une excitation du sens — « espèce sensible, déterminant cognitionnel » — mais cette excitation ne s'appelle ni une affection, en prenant ce mot dans son sens courant, ni moins encore une émotion. Elle justifie néanmoins l'idée de passivité qui s'attache au mot sensation et fonde l'opposition que la conscience établit entre la passivité relative de la sensation et l'activité propre à la connaissance, à la perception (**57**).

La connaissance intellectuelle, à son tour, est subordonnée à une modification passive — « espèce intelligible » reçue dans le νοῦς δυναμικός — mais, encore une fois, cette modification passive ne porte pas le nom d'affection ou d'émotion.

Pour être « affective », l'impression passive doit être « agréable ou désagréable » au sujet, c'est-à-dire engendrer en lui un changement qui se révèle au sens intime ou à la conscience sous forme de plaisir ou de douleur.

Supposé que les excitations produites dans un sujet passent par un point mort où elles ne se traduisent ni sous forme de plaisir ni sous forme de douleur, du coup la modification

« indifférente » ne rentrerait plus à proprement parler dans la catégorie des « émotions ».

Aussi, saint Thomas a-t-il raison de dire que les πάθη des Grecs, les *passiones* ou *affectiones animæ* des Latins ne s'accomplissent pas sans une certaine « immutation corporelle », sans une « commotion ou émotion physique » (**134**).

De fait, nous ne nous disons « affectés », ou à plus forte raison « émotionnés », que lorsque nous éprouvons une impression d'une certaine vivacité.

L'affection est donc en premier lieu, une modification passive assez intense, pour se révéler au sens intime ou à la conscience, sous forme d'émotion agréable ou désagréable : les expressions *sensation*, *sentiment*, lorsqu'elles servent à désigner les affections, évoquent spécialement l'idée du sens intime ou de la conscience du phénomène affectif.

2° *L'émotion est une impression produite par une représentation soit perceptive soit imaginative d'un bien ou d'un mal.* — Une impression agréable ou désagréable peut avoir pour cause immédiate un excitant physique. Un bon dîner suivi d'une bonne digestion provoque un agrément ; une mauvaise digestion, un désagrément ; une promenade au grand air fait du bien, une brûlure fait mal. Personne n'appellera ces sensations agréables ou désagréables des « émotions », à l'instar de l'émotion joyeuse de l'enfant qui, après une séparation de plusieurs mois, se jette dans les bras de sa mère, ou des émotions pénibles de la mère qui suit, anxieuse, les derniers râles de son enfant mourant.

Les représentations des objets, de ce qu'ils contiennent de bon ou de mauvais pour le sujet, font naître les passions ; celles-ci excitent et soutiennent l'attention ; l'attention, à son tour, intensifie les émotions.

3° *L'émotion a son siège dans les puissances appétitives.* — Nous ne séparons pas l'appétit sensitif de la volonté suprasensible, ni celle-ci de celui-là.

En fait, de même que, dans l'ordre cognitionnel, la pensée et l'image vont de conserve, de même, dans l'ordre volitionnel, l'amour sensible et l'amour suprasensible s'éveillent l'un l'autre et s'épanouissent ensemble. Les passions animales — qui ne le sait ? — influencent la volonté ; les mouvements les plus élevés de la volonté ont leur retentissement dans la vie sensible, jusque dans la vie physique.

Sans doute, on distinguera dans la vie affective les *sensations* et les *sentiments*, selon que la cause immédiate de l'affection sera sensible ou suprasensible ; on parlera de la sensation de la faim ou de la soif, du sentiment du devoir ou de l'honneur, mais, dans la plupart des cas, on dira indifféremment sentiment ou sensation sans heurter la conscience. Il peut se faire, en effet, que la part de la sensibilité physique soit réduite à un minimum et que l'élément suprasensible apparaisse seul distinctement à la conscience : c'est le cas lorsque nous parlons du sentiment de l'honneur ou du devoir, mais généralement l'impression des deux puissances appétitives est simultanément ressentie et l'état psychique complexe qui en résulte peut indistinctement se traduire par les expressions *sensation* ou *sentiment :* Nous parlons ainsi de sensation ou de sentiment de faim, de soif, de fatigue, de bien-être, de joie, de douleur, etc. [1]).

Mais, dira-t-on, sont-ce bien les puissances appétitives qui sont le siège des émotions ?

Le vouloir n'est-il pas éminemment *actif*, le sentiment *passif* et n'est- il pas pour le moins paradoxal d'attribuer le premier et le second à une même faculté ? Ne faut-il pas plutôt faire à la « sensibilité affective » une place à part dans

[1]) Saint Thomas fait observer que les affections appartiennent surtout à l'appétit sensitif : « Ratio passionis magis proprie invenitur in actu appetitus sensitivi quam intellectivi ». *Sum. Theol.*, 1a 2ae, q. 22, art. 3.

la classification soit des événements psychiques, soit des facultés de l'âme ? [1])

Nous ne le pensons pas. La suite de cette analyse justifiera, si nous ne nous trompons, notre dire.

4° *L'émotion est une passion qui détermine à l'action.* — Sans doute, on peut envisager l'opération de la volonté sous divers aspects : Lorsqu'on l'envisage poursuivant son but ou subordonnant à cette poursuite les moyens qui doivent la conduire à sa fin, — *intention*, *désirs*, *résolutions*, — on la voit en activité ; mais lorsque le but est atteint, le mouvement de recherche cesse et, en ce sens, la volonté se repose, — *possession*, *satisfaction*, *apaisement* — « quies in bono adepto ».

L'union de l'objet aimé avec la faculté qui le désirait engendre une modification que la volonté subit ; en cela, la volonté est passive.

Mais tandis que, dans l'ordre mécanique, le repos désigne la négation du mouvement, ici le repos ne désigne que la négation du désir, la suppression de la recherche. Aussitôt qu'elles sont unies à leur objet, les puissances appétitives

[1]) L'opposition apparente entre la passivité inhérente au sentiment et l'activité propre au vouloir est le principal point d'appui de la division tripartite des événements psychiques. Cette opposition devait induire en erreur des esprits auxquels la notion d'une *puissance opérative passive* faisait défaut (Cfr. *Ontologie*, 191). Descartes était de ceux-là. Il ne comprit pas l'évolution d'une faculté qu'une impression subie, une « *passion* », détermine à l'action.

L'erreur passa dans la philosophie allemande par l'intermédiaire de Leibniz.

Elle se trouve à la base des théories esthétiques de Sulzer (1720-1799), de Mendelssohn (1755) *).

Jean-Nicolas Tetens (1736-1805), le principal représentant de la psychologie empirique en Allemagne au XVIII[e] siècle, professa ouvertement la division tripartite : *Denken, Fühlen und Wollen*. Kant la couvrit de l'autorité de son nom et la répandit dans la circulation générale.

*) Cfr. Windelband, *Geschichte der Philosophie*, I, 556.

redoublent d'énergie pour s'attacher plus étroitement, plus ardemment à ce qui leur procure la jouissance qu'elles ont commencé à savourer.

L'évolution des puissances volitives est ainsi marquée par une alternance de passions et d'actions, qui rend compte des aspects opposés sous lesquels le jeu de ces puissances nous apparaît.

L'idée vous vient que vous pourriez gagner le gros lot, vous en éprouvez par avance un sentiment de plaisir. Vous espérez gagner ce lot, vous le désirez. Vous craignez de le voir vous échapper. Le tirage se fait ; à la nouvelle que votre numéro est sortant, vous tressaillez de joie.

Vous assistez un soir d'été à un beau coucher de soleil, vous êtes ravi. Vous regardez, vous regardez encore ; à mesure que votre contemplation est plus active, votre jouissance s'accroît.

A la vue du crucifix, l'âme chrétienne est émue de compassion. Elle désire ardemment ne plus offenser son Sauveur, elle veut L'aimer, L'aimer toujours, se dévouer à son service. L'amour, le dévouement apaisent sa douleur.

Qu'est cette succession d'actions et d'émotions, sinon l'évolution d'une faculté qui tend vers son objet, le désire quand il est absent, y atteint, s'unit à lui, en jouit?

Sans doute, d'une part, le sentiment est passif, mais il n'est pas qu'une impression subie. Lorsque l'âme est séduite par l'espérance d'un gain imaginaire, ravie par un beau spectacle de la nature ou captivée par un chef-d'œuvre, passionnée pour une noble cause, elle a conscience qu'à son impression se mêle un mouvement, souvent intense, de la volonté.

Tout sentiment est amour. Or aimer n'est-ce pas vouloir? « Amare est velle », dit saint Thomas [1]). Salluste n'a-t-il pas

[1]) *Cont. Gent.*, IV, 19.

fidèlement traduit le sentiment délicat de l'amitié en disant : « Idem velle, idem nolle, ea demum firma amicitia est » ?

« Quid est ergo amor, dit admirablement saint Augustin, nisi quædam vita, duo aliqua copulans vel copulare appetens » [1]) ?

Sans doute, d'autre part, le vouloir est actif, mais le principe qui l'exerce ne s'imprègne-t-il pas de jouissance à mesure que, dans les conditions voulues d'intensité et d'harmonie, il se déploie ? Ne subit-il pas le choc de la douleur dans la mesure où son action est contrariée ? Hé, quoi ! La volonté agirait de toutes ses forces pour saisir son objet, le bien, et au moment où elle l'atteindrait, elle cesserait d'agir ! Un principe actif tendrait donc à s'annihiler !

Non, la vérité est que la volonté est une faculté passive qui a besoin, pour agir, d'être menée à l'action ; lorsque l'attrait de son objet l'a émotionnée, elle agit : elle aime, elle désire, elle jouit, elle aime jouir, elle jouit d'aimer.

Le sentiment est donc une impression suivie d'action.

Il n'y a pas lieu de lui faire une place à part dans la classification des opérations et des facultés de l'âme.

Si cette analyse est fidèle, on entrevoit aussitôt que l'émotion est un phénomèue complexe et l'on ne sera pas étonné que son interprétation ait donné lieu à des vues divergentes.

220. Les théories interprétatives du sentiment : théorie physiologique, théorie intellectualiste, théorie thomiste. — Les émotions sont inséparables de manifestations physiques (**139**). Le joie se traduit par une exubérance de mouvements, par le rire, par des cris, par le chant ; la tristesse par un relâchement des muscles, par une diminution des fonctions vitales, par des larmes.

[1]) *De Trinit.*, VIII, 10.

L'homme gesticule, rit, chante, apparemment parce qu'il est joyeux ; il s'affaisse physiquement, pleure parce qu'il est triste.

Non, disent de nombreux physiologistes ou psychologues, l'homme est joyeux parce qu'il rit, parce qu'il chante ; il est triste, parce qu'il pleure ; il est en colère, parce qu'il frappe.

Ainsi s'expriment Lange, William James, Ribot [1]).

Supprimez l'extériorisation, disent-ils, le geste, le cri, etc., vous supprimez également l'émotion. Joignez les mains à un sujet hypnotisé, faites-lui ployer le genou, vous lui donnerez le sentiment de la prière ; tendez-lui le bras, fermez-lui le poing, vous le mettrez en colère.

MM. Dumas et Sollier ont fait des expériences sur des aliénés et sur des sujets normaux : elles montrent que des caractères physiologiques nettement tranchés correspondent aux caractères psychiques. De plus, chez un même individu, l'émotion change proportionnellement aux variations organiques.

N'y a-t-il pas, d'ailleurs, des émotions dues manifestement à des causes exclusivement physiques ? « Le vin donne la joie, l'alcool du courage, le haschisch produit l'exaltation, les douches la calment » [2]).

A ces arguments basés sur des faits physiques, s'en ajoutent d'autres, d'ordre psychologique : N'avons-nous pas

[1]) Selon Lange *(Les émotions.* Paris, Alcan, 1895), « l'idée » n'exerce aucune influence sur nos émotions. Selon W. James, elle exerce une causalité *indirecte,* elle provoque des mouvements qui, à leur tour, causeront l'émotion. Quant à M. Ribot, il ne voit dans le côté psychique du sentiment qu'un « épiphénomène ». En tête de son livre *La psychologie des sentiments* (Préface, IX), il écrit : « La thèse que j'ai appelée physiologique rattache tous les états affectifs à des conditions biologiques et les considère comme l'expression directe et immédiate de la vie végétative : c'est celle qui a été adoptée sans restriction aucune dans ce travail ».

[2]) Cfr. Dumas, *Recherches expérimentales sur la joie et la tristesse (Revue philosophique,* juin-août 1896).

conscience que parfois nous sommes tristes, chagrins, sans savoir pourquoi ?

Il n'y a, d'ailleurs, pas de commune mesure, dit W. James, entre une perception intellectuelle et un état corporel. On ne comprendrait donc pas comment une idée pourrait avoir son contre-coup dans l'organisme.

« Ce qu'il y a de certain, écrit M. Dumas, c'est que les idées ne sont en elles-mêmes ni gaies ni tristes, qu'un événement qui nous attriste peut réjouir un voisin et nous réjouit nous-mêmes, si nos dispositions d'esprit viennent à changer ; ce n'est donc pas l'idée qui fait l'émotion, c'est le processus d'association dont elle est l'origine ». Donc l'idée n'a point de contenu sentimental ; celui-ci est dû à l'arc réflexe dont l'idée n'est que l'occasion.

Aux antipodes de la théorie *physiologique* se place une théorie *intellectualiste*, d'après laquelle le sentiment serait d'ordre représentatif. Inspirée par la psychologie cartésienne, esquissée par Leibniz pour qui les sentiments sont des « perceptions confusément conscientes » [1]), elle a été expressément formulée par Herbart ; d'après lui le sentiment naît tout entier du jeu des représentations. Une représentation n'existerait jamais seule dans la conscience. Or la lutte des représentations constituerait la douleur, leur harmonie la joie. Les impressions seraient d'autant plus vives que les représentations seraient plus contrastantes.

Que penser de ces deux théories contraires ?

[1]) Selon Leibniz, l'activité caractéristique de la monade est la représentation. Mais il ne faut pas attacher à ce mot l'idée d'une représentation consciente. Chez la monade inférieure du monde inorganique, les perceptions sont inconscientes ; chez les monades supérieures, elles donnent lieu aux idées claires et distinctes ; entre ces deux extrêmes, il y a une série continue de degrés intermédiaires : le sentiment occupe un de ces échelons intermédiaires, il n'est ni inconscient ni conscient, il est confusément conscient.

Les partisans de la première théorie ont mal posé la question.

Il n'est pas évident *a priori* que la relation entre le « physique » et le « psychique » inhérents aux émotions doive être celle d'une cause à son effet [1]). Le sens intime et la conscience nous disent, au contraire, que les émotions sensibles — les *sensations* — sont à la fois indissolublement physiques et psychiques. A elles, aussi bien qu'aux perceptions effectuées par les sens, s'applique la doctrine formulée en ces termes par saint Thomas : « Sentire non est proprium neque animæ, neque corporis, sed compositi ». Quant aux sentiments, si élevés soient-ils, ils s'accompagnent toujours, dans une certaine mesure, d'une émotion passionnelle et retombent ainsi, indirectement, dans le domaine des faits physiques.

Dès lors, les expériences de MM. Dumas et Sollier — encore que, dans le détail, leurs résultats soient contestés — n'ont rien qui doive nous surprendre.

Donnez libre carrière aux gestes, aux cris, vous favoriserez, vous exalterez en même temps l'émotion ; contenez-les, vous la contrarierez.

De fait, « le vin réjouit, l'alcool donne du courage etc... » ; tels mouvements imprimés à un sujet hypnotisé lui donnent l'émotion qu'ils expriment ; mais l'on aurait tort d'en conclure avec M. Ribot « que tous les états affectifs sont l'expression directe et immédiate de la vie végétative ». Selon toute vraisemblance, les mouvements communiqués aux hypnotiques agissent sur eux par suggestion, c'est-à-dire par l'entremise de l'imagination. Même l'action du vin et de l'alcool n'est pas purement physique ; les états organiques qu'elle détermine affectent aussi l'imagination et les émotions.

L'homme qui se dit chagrin ou joyeux « sans savoir pour-

[1]) M. Ribot lui-même en fait la remarque ; mais il semble l'avoir aussitôt oubliée pour absorber le psychique dans le physique.

quoi » n'a pas analysé les causes de son état affectif, mais il a d'ordinaire conscience « qu'il voit tout en noir » ou « qu'il voit tout en rose » : l'élément représentatif n'est pas absent de ces émotions, mais il n'est qu'entrevu.

Les deux derniers arguments cités à l'appui de la théorie physiologique confondent la représentation en général avec la représentation abstraite ou l'idée. La représentation imaginative n'est pas immatérielle, elle a son siège dans le cerveau, elle éveille les passions : n'est-il donc pas tout naturel qu'elle ait sa répercussion sur les phénomènes vaso-moteurs, sur les fonctions respiratoires, etc. de l'organisme ? Assurément l'idée abstraite n'est ni gaie ni triste, mais toute idée vivante est liée à une image, l'image provoque une émotion de l'appétit sensitif. Les tendances de cet appétit sont en relation avec les dispositions psychiques et organiques du sujet, qui varient d'individu à individu, ou d'un moment à l'autre chez chacun d'entre eux. Aussi « un événement qui nous attriste peut rejouir un voisin et nous rejouirait peut-être nous-mêmes à un autre moment ».

Au surplus, que peuvent être, pour un physiologiste, ces « épiphénomènes » dont aime à parler M. Ribot ?

On conçoit un phénomène immatériel, intercalé dans une série de phénomènes matériels, sans liaison appréciable avec eux. Mais que serait, dans une suite d'événements matériels, un événement matériel lui-même, qui « se superposerait » aux autres, sans être influencé par ceux qui le précèdent ni influencer ceux qui le suivent ? **(89)**

Aucun argument sérieux, ni de fait ni de raisonnement, ne milite donc en faveur de la thèse qui identifie toutes les émotions avec des fonctions physiologiques.

D'autre part, l'interprétation exclusivement intellectualiste des sensations et des sentiments est indéfendable.

Elle a un premier tort : Elle ne distingue pas les sensations

des sentiments et les confond, sous des termes mal définis, « idée » ou « élément intellectuel ».

Elle s'explique en grande partie par cette circonstance historique que, suivant la conception cartésienne, l'âme n'est que principe pensant : dès lors, tout fait interne, qui tombe ou est susceptible de tomber sous la conscience, ne peut être que « pensée » ; le corps y est forcément étranger.

Mais cela même est une tare héréditaire qui vicie la théorie. Le sentiment n'est jamais complètement séparé des passions corporelles.

Est-il vrai, d'ailleurs, que le contraste avive toujours les impressions ? N'y a-t-il pas des tristesses profondes qui bannissent la joie, des tressaillements de joie qui font oublier le chagrin, des impressions de dégoût qui empêchent de rien savourer ?

Au surplus, fût-il vrai que la douleur va de pair avec une lutte de représentations, la joie avec leur harmonie, il s'ensuivrait seulement que les émotions sont produites par un conflit ou par un accord de représentations ; la conscience n'en protesterait pas moins contre leur identification essentielle. *Cum hoc, ergo propter hoc.*

Le succès momentané de la théorie intellectualiste est dû principalement à la réaction qu'elle opposait aux excès de la théorie matérialiste.

Il est dû aussi partiellement à l'usage qui en a été fait, non sans profit, en esthétique. L'impression du beau, observent Leibniz, Kant, Schiller, contient quelque chose de mystérieux qu'une analyse trop minutieuse fait évanouir. Ce qui est clair, distinct est objet de perception scientifique ; seul ce qui est imprécis, vague donne une émotion esthétique.

L'observation est fondée, mais en premier lieu elle n'est pas universellement applicable au beau et, en second lieu, elle ne prouve pas la théorie au profit de laquelle elle a été invoquée.

Elle n'est pas universellement applicable au beau : Lorsque Newton a découvert l'harmonie des mondes et que, ravi, il tombe à genoux devant cette révélation de la grandeur, de la sagesse, de la puissance du Créateur, il voit, il contemple le beau. Après une étude analytique, historique, philologique, de la *Divine Comédie*, n'y a-t-il pas une jouissance incomparable à embrasser d'un regard synthétique l'idée qui relie et domine les parties et les développements du chef-d'œuvre? Qui jouit le plus intensément d'une belle cathédrale gothique, celui qui à l'entrée du porche se laisse confusément impressionner par la majesté de l'ensemble, ou celui qui, après avoir démembré l'ossature de l'édifice, pénètre le détail de ses proportions et saisit son harmonieuse unité ?

Sans donte, il arrive qu'une évocation aux amples contours donne une jouissance esthétique que ne donnerait pas une description détaillée et précise. C'est alors au spectateur à compléter par lui-même son impression première. Percevoir, c'est agir. Agir, c'est se donner une jouissance (**217**). L'œuvre d'art ne doit pas tout dire. Celle qui ne demanderait au spectateur aucun effort, le priverait du plaisir de mettre du sien dans l'interprétation de l'œuvre qu'il admire [1]). Mais si l'œuvre d'art ne doit pas tout dire clairement, elle doit cependant en dire assez pour qu'un effort aisé l'interprète avec sécurité : elle doit demeurer intelligible [2]).

L'examen des deux théories contraires, — la théorie physiologique et la théorie intellectualiste, — sur la nature du sentiment, nous ramène à l'interprétation thomiste.

Il y a des impressions agréables ou désagréables dont la

[1]) Là est la part de vérité de l'impressionnisme en matière d'esthétique.

[2]) Les symbolistes décadents, p. ex. Stéphane Mallarmé, ont souvent méconnu cette condition essentielle de la perception du beau littéraire, en outrant la vérité esthétique dont nous parlons ci-dessus.

cause directe est physique : le plaisir d'une bonne digestion, la douleur causée par une brûlure. Mais l'on n'appelle *émotions*, *sentiments* que les modifications affectives qui ont pour cause immédiate la perception sensible, ou la représentation soit imaginative, soit intellectuelle et imaginative à la fois, d'un bien ou d'un mal.

L'*image* alimente l'émotion. Qu'est-ce qui nourrit la douleur de la mère qui pleure son fils ? Mille détails menus qui échappent à tout autre qu'à elle, la dernière parole du défunt, son dernier regard, la couche funèbre, sa place dans la chambre mortuaire, une lettre, un cahier, une médaille, etc... Les maîtres de la littérature ne doivent-ils pas leur succès, avant tout, à la fécondité de leur imagination? Témoin Dante dans l'épopée, Shakespeare dans le drame, Balzac, Dickens dans le roman.

Les représentations *intellectuelles* stimulent les sentiments. « Une pensée que l'on croit vraie est parfois irrésistible », observe M. Rauh [1]. Suivant tous les maîtres de la vie morale ou spirituelle, la méditation est la source des affections qui

[1] *De la méthode dans la psychologie des sentiments*, p. 182. Paris, Alcan, 1899. « Si l'on songe, écrit encore M. Rauh, à la puissance du mobile religieux, qui, s'il ne l'est tout entier, est pour une grande part aujourd'hui moral, si l'on songe encore à ce qui se mêle à tous nos actes de préoccupations sociales ; si l'on songe à quel point les actes les plus humbles sont transfigurés par là ; on se demande si le mobile rationnel n'est pas infiniment puissant, et n'occupe pas dans la vie de l'homme adulte et civilisé autant de place que les besoins organiques eux-mêmes...

» Ce que nous venons de dire s'applique aux sentiments collectifs, aux grands courants de passion populaire. Karl Marx et les sociologues modernes qui ne voient dans l'histoire que l'histoire de nos besoins, soutiennent que la Révolution française fut une simple révolution économique, idéalisée par les écrivains du siècle qui suivit Mais une transfiguration de ce genre ne suit pas, elle accompagne les besoins économiques eux-mêmes. L'émancipation économique apparaît comme le moyen d'une émancipation supérieure. Sans cette idéalisation, le besoin par lui-même ne ferait pas une révolution. On peut soutenir que c'est là un manteau brillant jeté sur la bassesse de nos instincts ; mais c'est un luxe nécessaire et dont l'humanité ne s'est jamais passée. Lors même

préparent les résolutions viriles de la volonté. M. J. Payot [1]) est d'accord sur ce point avec saint Ignace et sainte Thérèse.

La vérité aimée est le puissant levier de la vie morale. On connaît la noble pensée de Goethe : « Grosse Gedanken und ein reines Herz, das ist's was wir uns von Gott erbitten sollten ».

D'ailleurs, si la vérité comme telle suffisait à l'homme, pourquoi se vouerait-on à un ordre déterminé de recherches plutôt qu'à un autre? Pourquoi l'homme d'étude s'attacherait-il avec prédilection à sa spécialité scientifique?

La représentation d'un bien ou d'un mal est donc le principe d'où sort l'émotion, elle n'est pas l'émotion elle-même. L'émotion réside dans les puissances appétitives.

L'émotion sensible, la passion proprement dite, a pour sujet l'appétit sensitif. L'élément corporel et l'élément psychique la constituent indissolublement. Il ne faut pas demander si le premier est cause du second ou inversement le second principe du premier, les deux sont unis en un même sujet.

Le sentiment, dans l'acception spécifique du mot, appartient à la volonté immatérielle; mais il est toujours associé, dans une certaine mesure, au jeu de l'appétit sensitif. D'où la complexité ordinaire des états affectifs et la difficulté que le psychologue éprouve à les analyser.

221. Essai de classification des sentiments. — On peut tenter la classification des sentiments à un double point de vue, l'un subjectif, l'autre objectif.

qu'une révolution serait purement économique, le mobile n'en serait pas pour cela un simple besoin. Le besoin de pain devient dans certains cerveaux l'*idée du pain* pour tous ; et par là une forme de l'idée de justice. Concevoir comme satisfaite l'universalité des appétits, c'est encore penser ; et c'est ainsi intellectualisé que le besoin peut soulever le monde ».

[1]) Payot, *L'éducation de la volonté*, p. 20. Paris, Alcan.

Au point de vue subjectif, on envisage l'acte en rapport avec son objet ; au point de vue objectif, on considère en lui même l'objet des sentiments.

Au premier point de vue, il y a lieu d'appliquer aux sentiments la division générale qui a été appliquée ailleurs aux passions.

Tout sentiment est amour.

L'amour d'un bien que l'on ne possède pas est un *désir ;* le désir doublé d'un effort pour vaincre les obstacles qui s'opposent à l'acquisition du bien convoité, c'est l'*espérance.*

L'amour d'un bien que l'on a à soi, pour soi, procure la *joie.* La joie complète résulte de la possession de tout ce que l'on aime ; c'est, ou plutôt, ce sera le bonheur.

La *haine* est le contraire de l'amour ; l'*aversion*, le contraire du désir ; la *crainte*, la *défiance* ou le *désespoir*, le contraire de l'espérance ; la *douleur*, le *malheur*, le contraire de la joie et du bonheur.

Le *sentiment* est une inclination de l'âme vers un bien présenté par l'intelligence. Ce bien peut, dans la réalité, être soit sensible, soit suprasensible ; mais, en tout état de cause, l'objet du sentiment doit être jugé bon par l'intelligence ; à ce titre, il est toujours bien *rationnel.*

Les inclinations engendrent, en se répétant, des dispositions de plus en plus stables de la volonté : à ces états de la volonté s'étend aussi le nom de *sentiment.*

Au second point de vue, on envisage l'*objet* des sentiments.

Lorsque le sujet a pris conscience que la possession d'un bien lui a procuré une jouissance, il peut ensuite rechercher ce bien ou aussi le plaisir qui en résulte. Les moralistes distinguent en conséquence le *bonum in se* et le *bonum delectabile.*

L'amour dont le motif principal est la bonté intrinsèque de l'objet aimé est *désintéressé ;* celui dont le motif principal est une satisfaction obtenue ou espérée, est *intéressé.* Les

scolastiques appelaient celui-ci *amor concupiscentiæ*, celui-là *amor benevolentiæ* vel *charitatis*, charité.

Autant il y a de biens divers, au jugement de l'intelligence, autant il y a de sentiments.

On ne peut songer à les énumérer tous, mais on distinguera entre autres : L'amour des biens sensibles et des plaisirs qu'ils procurent ; l'amour de soi ; l'amour d'autrui ; l'amour de biens supérieurs aux choses d'expérience, plus spécialement l'amour de Dieu.

1° L'amour des biens et des plaisirs sensibles ne porte pas de nom spécial lorsqu'il est modéré, mais lorsqu'il excède la mesure, on lui donne des noms particuliers : on appelle *cupidité*, *avarice*, l'amour des biens extérieurs ; *sensualité*, *volupté*, l'amour des satisfactions sensibles ou des plaisirs physiques.

2° L'homme aime sa propre nature, il aime à se perfectionner, *il s'aime*.

Tous les êtres de la nature, observe saint Thomas, sont inclinés vers ce qui leur est bon. L'homme aussi obéit à cette loi générale. Il s'aime donc. Il aime ce qu'il est, il aime ce qu'il est capable de devenir.

Il aime sa propre excellence et cet amour lui donne le *sentiment de sa dignité personnelle*.

Il aime à développer ses capacités, à connaître le vrai, à vouloir le bien moral : amour naturel de la science ; amour de l'honnêteté ; à celui-ci se rattache le sentiment de la responsabilité personnelle.

L'homme aime même à agir pour agir : à penser pour penser, à vouloir pour exercer le vouloir. A cette tendance se rattache le besoin d'indépendance, l'ambition sous diverses formes, par exemple l'ambition du pouvoir [1]).

[1]) « Cum amor sit boni, bonum autem sit et in substantia et in accidente, dupliciter aliquid amatur : uno modo, ut bonum subsistens, altero modo, ut bonum accidentale sive inhærens. Illud quidem amatur ut

Les inclinations qui ont le moi pour objet sont appelées souvent « égoïstes » ; on les oppose aux inclinations « altruistes » qui se portent vers autrui. Quelle est la source de ces derniers sentiments ?

3° L'homme s'aime d'un amour nécessaire. Or, tout ce qui fait un avec moi, devient d'une certaine façon moi-même. L'homme aimera donc tout ce qui, d'une certaine façon, lui est uni.

Il aimera la nature humaine dans les autres, car tous les hommes sont unis en une même espèce. « Je suis homme, dit le poète, et rien de ce qui est humain ne me laisse indifférent ».

La sympathie naturelle pour l'homme s'appelle *philanthropie*.

Les membres d'une même famille sont rattachés les uns aux autres par une communauté d'origine, par les liens du sang : amour paternel, maternel, filial, fraternel.

La communauté de certains intérêts particuliers produit des *sentiments de solidarité*, des inclinations « corporatives » ; la communauté d'un même intérêt général, jointe souvent à une communauté de race, de langue, de traditions historiques, engendre le *sentiment patriotique*.

Enfin, l'*amitié* identifie, par un libre choix, les intérêts de deux amis : « Idem velle, idem nolle, ea demùm firma amicitia est », dit Salluste.

Ces divers sentiments altruistes s'appuient sur ce principe de profonde psychologie : « Homo naturaliter seipsum diligit. Illud autem quod est unum cum aliquo, est ipsummet : unde unumquodque diligit id quod est unum sibi » [1]).

bonum subsistens, quod sic amatur ut ei aliquis velit bonum. Ut bonum vero accidentale sive inhærens amatur id quod desideratur alteri : sicut amatur scientia, non ut ipsa sit bona, sed ut habeatur... Unde homo naturaliter appetit suum bonum et suam perfectionem. Et hoc est amare seipsum ». *Sum. Theol.*, Iª, q. 60, art. 3.

[1]) *Sum. Theol.*, Iª, q. 60, art. 4.

Néanmoins, observe saint Thomas, ceux qui nous sont unis ne sont pas rigoureusement un avec nous : aussi *l'homme s'aime* naturellement plus que les autres : « La charité bien ordonnée commence par soi-même ». Sicut plus est esse unum quam uniri, ita amor magis est unus ad seipsum quam ad diversa quæ ei uniuntur.

4° L'homme *aime* aussi le bien qu'il considère au-dessus de lui. Il conçoit un *idéal* de beauté, de grandeur morale, il l'aime : sentiments esthétiques, admiration, culte des héros, etc.

5° Enfin, il *aime* naturellement *Dieu :* sa nature l'incline à aimer Dieu *plus que lui-même.*

Naturellement, observe saint Thomas, on aime celui dont on tient l'être, plus qu'on ne s'aime soi-même. Voyez, dit-il, les mouvements réflexes de l'organisme : un coup vous menace : aussitôt la main se lève pour protéger la vie de l'ensemble : la partie s'expose pour le tout. Il est bon que le chirurgien ampute au patient un membre pour lui sauver la vie. Quand la patrie est en danger, tout bon citoyen est prêt à donner sa vie pour elle, et la raison approuve sans réserve ce courage patriotique. Les pionniers de la civilisation, les explorateurs, les missionnaires, exposent leur santé, leur vie pour le progrès de l'humanité : on les proclame des héros.

La conscience de l'humanité place donc le bien général au-dessus du bien particulier, le bien de l'organisme au-dessus du bien de l'organe, le bien de la famille, celui de la patrie, celui de l'espèce au-dessus du bien des individus.

Or Dieu est le bien universel ; tout être tient de Lui ce que sa nature contient de bon, d'aimable.

Donc la loi de toute nature est d'aimer Dieu plus qu'elle-même.

La loi de la nature humaine, notamment, est d'aimer Dieu plus qu'elle-même.

Supposer que l'homme eût une inclination naturelle à s'aimer plus que Dieu, serait supposer que sa nature est d'elle-même portée au désordre, ce qui est impossible.

« Quia igitur bonum universale est ipse Deus, et sub hoc bono continetur etiam angelus et homo et omnis creatura, quia omnis creatura naturaliter secundum id quod est, Dei est ; sequitur quod naturali inclinatione etiam angelus et homo plus et principalius diligat Deum quam seipsum. Alioquin, si naturaliter plus seipsum diligeret quam Deum, sequeretur quod naturalis dilectio esset perversa ; et quod non perficeretur per caritatem, sed destrueretur » [1].

L'amour de Dieu par-dessus toutes choses est la source des *sentiments religieux* qui se traduisent en adoration, en reconnaissance, en obéissance craintive ou confiante, etc... selon le point de vue sous lequel l'âme considère Dieu par rapport à elle.

Nous avons terminé l'étude des actes qui appartiennent en propre à la nature humaine. Avant de passer à une étude nouvelle, rapprochons les uns des autres les actes de l'homme et ceux de l'animal et voyons comment les premiers forment au profit de la nature humaine une véritable caractéristique.

TROISIÈME SECTION

Étude comparative entre les actes de l'homme et ceux de l'animal

SOMMAIRE : **222.** La question de la distinction entre l'homme et l'animal : Deux propositions à établir. — **223.** Preuve de la première proposition : L'homme connaît l'universel. — **224** Preuve de la seconde proposition : L'animal ne connaît pas l'universel. — **225.** Conclusion.

222. État de la question. — La pensée sous ses différents modes, la volition spontanée du bien universel et la volition libre, sont des actes que nous avons dit appartenir

[1]) *Sum. Theol.*, 1ª, q. 60, art. 5.

en propre à l'homme, à tous les hommes et exclusivement à l'homme.

En est-il réellement ainsi ?

Ou plutôt non, la question est plus simple. Les actes de volonté raisonnable et libre sont subordonnés à l'acte de la pensée. La question principale est donc de savoir si la pensée appartient en propre à l'homme. Cette question résolue, on admettra en conséquence que l'homme, et l'homme seul, est doué de volonté raisonnable et de liberté.

Les hommes sont-ils donc réellement et sont-ils seuls capables de pensée ? La pensée, on se le rappelle, c'est la conception de l'abstrait et la connaissance des relations universelles, nécessaires, indépendantes de l'espace et du temps, qui existent entre les objets abstraitement conçus.

Il s'agit donc finalement de savoir si les hommes, et les hommes seuls, connaissent l'abstrait et l'universel.

Nous prouverons qu'il en est ainsi.

Nous conclurons alors que la connaissance de l'universel établit une distinction non de degré, mais *de nature*, entre l'homme et l'animal ; qu'elle forme un caractère commun à *tout* homme, *propre* à l'homme, bref, une *caractéristique* de l'espèce humaine [1]).

Nous avons deux propositons à établir :

1re Proposition : Les hommes connaissent l'universel.

2de Proposition : Les hommes seuls connaissent l'universel ; l'animal ne le connaît à aucun degré.

[1]) Les différences psychologiques établissent seules, d'après nous, une barrière infranchissable entre l'homme et l'animal. Néanmoins, les anthropologistes font remarquer avec raison que, même au point de vue anatomique et physiologique, il existe entre l'homme et l'animal des différences notables :

Les organes chez l'homme et l'animal se correspondent, il est vrai, mais le plan de structure est tout différent : l'homme a l'attitude verticale, l'animal a l'attitude horizontale. L'homme est preneur, l'animal est grimpeur. Alors que la colonne vertébrale de l'homme présente les trois

Après avoir démontré cette double proposition, nous *conclurons : La connaissance de l'universel établit une différence de nature* entre l'homme et l'animal ; elle réunit les conditions d'une véritable *caractéristique.*

223. Preuve de la première proposition : L'homme connaît l'universel. — En effet :

1° L'observation directe atteste qu'il n'y a pas d'homme, si ignorant, si dégradé soit-il, qui ne vive dans un commerce habituel avec l'universel et qui ne se rende compte de la signification des caractères d'universalité et de nécessité de certains principes. Chacun peut le constater autour de soi ; les anthropologistes l'ont observé chez les peuples les moins civilisés : il suffit de consulter les documents dans lesquels ils ont consigné le résultat de leurs observations ethnologiques, les publications de de Quatrefages, par exemple ; la thèse que nous soutenons y est défendue au nom de la science, sans aucune préoccupation philosophique.

« Si j'interroge un homme sans culture intellectuelle, un homme des champs, observe judicieusement le P. de Bonniot [1]), on conviendra sans peine qu'il n'hésitera pas à me dire combien font deux et deux. Savoir cela ne suppose pas beaucoup de science, mais suppose toute la raison. Quel est l'état de la pensée du paysan le moins instruit, en face de cette proposition : *Deux et deux font quatre ?* Je ne crains pas de le dire, ce paysan voit dans une parfaite

courbures, cervicale, dorsale et lombaire, aussi bien marquées que possible, ces courbures sont à peine perceptibles chez l'animal.

La tête humaine est également très caractéristique.

Toutefois, le caractère physique différentiel le plus important est le développement inégal du cerveau : Tandis que le poids du cerveau représente chez l'Européen deux ou trois pour cent du poids total du corps, chez l'animal, chez l'orang-outang, par exemple, il ne représente qu'un demi pour cent *).

[1]) *Études religieuses*, 5e série, I, p. 644.

*) Cfr. Deniker, *Races et peuples de la terre*, pp. 17-29. — Keane, *Ethnology*, ch. II.

évidence que cette vérité est nécessaire et universelle ; non pas qu'il entende ces expressions ou autres semblables, mais l'acte de son intelligence est dans des conditions équivalentes. Il sait très bien que deux ajouté à deux ne peut pas donner trois ou cinq ; il sait très bien que deux et deux font quatre en tout temps et en tous lieux ; il sait très bien que cette vérité s'applique *partout* et *toujours* à *tout* ce qui est susceptible de numération ; il ne se rend aucunement compte de ce qu'il sait très bien ; mais voulez-vous mettre en relief, toucher du doigt cette conviction, essayez de la repousser par quelque contradiction familière ; dites à ce paysan que si deux et deux font quatre quand on parle de bœufs ou d'écus, cela n'est pas vrai quand on parle de pierres ou d'éléphants ; dites-lui que deux et deux jadis faisaient trois et feront cinq dans un temps à venir, que même en ce moment il est des pays étrangers où deux et deux font six ; dites-lui que les savants, ayant reconnu des inconvénients à l'état actuel des choses, sont sur le point de changer tout cela, et que, grâce à de prochaines découvertes, en achetant deux fois deux bœufs, le laboureur en aura six, et l'éleveur qui aura fait ce marché trouvera, livraison faite, qu'il n'en a donné que trois. Peut-être hésitera-t-il d'abord, il se demandera s'il comprend bien, si par hasard vous ne parlez pas autrement que tout le monde ; mais assurez-lui que vos expressions n'ont rien de mystérieux, que vous entendez, par les mots, exactement la même chose que lui ; alors, soyez-en bien sûr, ou bien il vous tournera le dos, persuadé que vous vous moquez de lui, ou bien il croira que vous voulez seulement plaisanter et il rira, si toutefois il ne se laisse pas aller à penser que votre tête déloge. Pourrait-il mieux marquer que, d'après lui, on ne peut *sérieusement* révoquer en doute la *nécessité* et l'*universalité* de cette vérité : *Deux et deux font quatre ?* »

2° Chez tous les hommes, on trouve *le langage*, *le progrès personnel*, c'est-à-dire réfléchi et voulu, *la moralité* et *la religiosité* : autant d'indices naturels de connaissances abstraites et universelles. Donc, tous les hommes connaissent l'abstrait et l'universel.

Preuve de la majeure. On n'a pas encore trouvé jusqu'ici une seule peuplade qui n'ait son *langage ;* qui ne témoigne, soit par son activité à l'heure présente, soit par les produits d'une civilisation antérieure qu'elle a laissés, de certains *progrès* intentionnels ; qui ne possède certaines règles de

morale et certains principes de *religion* [1]. De plus, il est certain que tout homme à quelque race qu'il appartienne est susceptible d'acquérir par éducation les notions fondamentales des sciences humaines les plus développées, de s'assimiler des principes même très élevés d'ordre moral et religieux.

Preuve de la mineure. a) Le *langage* suppose, à plus d'un titre, le pouvoir d'abstraire et de généraliser. En effet :

α) Parler, au sens propre du mot, ce n'est pas simplement émettre des cris, fût-ce des cris articulés [2], c'est rattacher, comme le reconnaît Darwin lui-même [3], des notions définies à des sons ou à des gestes déterminés, employer des signes qui, pour tous ceux qui les emploient ou les perçoivent, n'importe où, n'importe quand, expriment ou éveillent une même représentation intérieure.

Or les images sensibles varient d'individu à individu, elles varient d'un moment à l'autre chez le même individu. Seules les représentations intellectuelles ont un objet stable, à l'abri des variations individuelles et des fluctuations du temps.

Donc les signes du langage ne traduisent pas au dehors des représentations imaginatives, ils expriment et éveillent des représentations intellectuelles.

Celles-ci échappent aux variations individuelles et aux

[1]) Consulter entre autres : Whitney, *Language and the study of language,* 4e éd., p. 399 ; Marquis de Nadaillac, *Les premiers hommes et les temps préhistoriques, passim ;* de Quatrefages, *L'espèce humaine. Hommes fossiles et hommes sauvages ; Introduction à l'étude des races humaines,* etc., *passim ;* Tiele, *Manuel de l'histoire des religions,* trad. Vernes, 1885, p. 12 ; A. Réville, *Prolégomènes à l'histoire des religions,* 1887, p. 44 ; G. Ratzel, *Voelkerkunde,* 2te Aufl., I, S. 37 ; Van den Gheyn, *La religion,* 1re partie, ch. I : « L'universalité de la religion ».

[2]) Sur le langage réflexe, v. Féré, *Rev. phil.*, janvier 1896

[3]) *Descendance de l'homme,* I, ch. II, p. 57 de la trad. Moulinié. — Cfr. Moncalm, *L'origine de la pensée et de la parole,* pp. 55, 94. — Kussmaul, *Les troubles de la parole*, pp. 2 et 3.

fluctuations du temps, parce que leur objet est *abstrait* des circonstances individuelles, spatiales, temporelles (**169**).

Dans les choses sensibles, l'intelligence discerne, moyennant un travail inductif (*Logique*, 142), les *propriétés* ou du moins ce que, à tort ou à raison, elle considère comme les *propriétés* inaliénables des objets. A ces propriétés, aux sujets qui les possèdent, elle attache des noms, les signes conventionnels du langage. De par la nature de l'objet qu'ils représentent, ces signes sont d'un emploi général et permanent.

Le langage est donc bien l'expression de notions abstraites et universelles.

β) Le langage humain ne se compose pas de mots isolés, mais de propositions.

Or, dans une proposition, le *prédicat* est *abstrait.*

« Ce qui est particulier, dit Aristote, par exemple Cléon, Callias, etc... ne peut faire fonction de prédicat, mais ce qui est universel s'affirme du particulier ou d'un sujet moins universel, par exemple, l'homme de Callias, ou l'être animé de l'homme » [1].

γ) Les patientes investigations de la linguistique semblent converger vers cette conclusion que tous les noms ont été primitivement des *termes généraux* énonçant un attribut général d'un sujet donné. C'est la thèse formelle de Max Müller. Si, dit-il, le mot *rex*, roi, signifiait primitivement « conduisant ici » ; *man-u-s*, homme « pensant ici » ou plutôt *quelqu'un* conduisant ici, *quelqu'un* pensant ici ; c'est donc que ces mots étaient à leur origine des termes généraux désignant à la fois tous ceux qui conduisent et tous ceux qui pensent. Ce n'est que par le fait de leur application à telle ou telle personne qu'ils sont devenus des termes singuliers. Ainsi en est-il lorsque nous disons « ce roi », ou « cet homme » ;

[1]) *Analyt. pr.* I, 27.

ces termes redeviennent, du reste, généraux lorsque nous les employons au pluriel « hommes », « rois » ou avec l'article indéfini « un roi », « un homme ».

Même les noms *propres*, poursuit Max Müller, étaient originairement des noms communs. *Quintus* est en réalité un nom donné dans le principe au *cinquième* enfant ; supposé plusieurs familles de cinq enfants, rien n'eût empêché d'énoncer une proposition générale dans ce genre-ci : « Tous les *quinti* sont exempts du service militaires » [1].

Donc la première application d'un nom est toujours générale ; ce dernier ne devient singulier ou propre que moyennant une restriction qui y est ajoutée dans la suite.

b) Le *progrès personnel*, « ex propria inquisitione » [2], suppose des idées abstraites et générales.

Le progrès ainsi entendu, n'est pas le résultat passif de l'action d'autrui, il est le fruit de l'initiative de celui qui l'accomplit ; il suppose la perception d'un but réalisable par *différents* moyens, la perception de la *relation* commune qui les relie au but à atteindre, et la *conscience réfléchie* d'une activité dirigeable dans le sens du but et utilisable à cet effet.

Or, et ces notions et ces actes de réflexion impliquent le pouvoir d'abstraire et de généraliser.

« J'ai en mon esprit l'idée d'une horloge, dit Bossuet, ou de quelque autre machine. Pour la faire, je ne me propose aucune matière déterminée ; je la ferai également de bois ou d'ivoire, de cuivre ou d'argent. Voilà ce qui s'appelle une idée universelle, qui n'est astreinte à aucune matière particulière.

J'ai mes règles pour faire mon horloge. Je la ferai également bien sur quelque matière que ce soit. Aujourd'hui, demain, dans dix ans, je la ferai toujours de même. C'est là avoir un principe universel que je puis également appliquer à tous les faits particuliers, parce que je sais tirer de ce principe des conséquences toujours uniformes.

[1] Max Müller, *Science of thought*, ch. VIII, p. 446.
[2] S. Thomas, *de verit.*, q. 10, a. 7, ad 7.

Loin d'avoir besoin, pour mes desseins, d'une matière particulière et déterminée, j'imagine souvent une machine que je ne puis exécuter, faute d'avoir une matière assez propre : et je vais tâtant toute la nature et remuant toutes les inventions de l'art, pour voir si je trouverai la matière que je cherche » [1]).

c) La *moralité* enfin et la *religiosité* sont aussi des caractères distinctifs de l'espèce humaine. Toutefois, ce ne sont que des caractères consécutifs, dérivés, Le caractère primordial, encore une fois, c'est la perception de l'universel.

En effet, les *relations* et les *lois morales* sont des *principes universels et nécessaires*, qui s'appliquent à la direction de la volonté libre vers sa fin suprême ; la *religiosité* suppose la démonstration, au moyen du *principe* de causalité, de l'existence de Dieu et la connaissance de la loi naturelle qui subordonne l'homme à son Dieu.

Donc, la moralité et la religiosité reposent sur les notions du nécessaire et de l'universel.

La capacité d'assimilation de notions intellectuelles supérieures dont on a parlé montre clairement aussi la présence de facultés supérieures fondamentalement les mêmes chez tous les hommes.

La *première* proposition est donc établie : Tous les hommes connaissent l'abstrait et les relations nécessaires, universelles, intemporelles qui surgissent de l'analyse d'objets intelligibles abstraits.

224. Preuve de la seconde proposition : L'animal ne connaît pas l'universel. — 1° L'animal *ne prouve pas* qu'il connaisse l'universel.

En effet, *a)* on a montré plus haut (**121**) que les actes les plus remarquables des animaux les plus sagaces s'expliquent par des percepts, des images, des associations d'images et par la perception empirique de rapports concrets.

[1]) *De la connaissance de Dieu et de soi-même,* ch. V, § 5.

b) Nous venons de voir que la connaissance de l'universel se traduit naturellement, partout et toujours, par des signes extérieurs, tels que le langage, le progrès personnel, la pratique de la morale et de la religion.

Or, les hommes sont unanimes à reconnaître que les animaux ne présentent pas ces signes extérieurs, et il n'est plus contestable aujourd'hui que les efforts tentés par Darwin pour les leur attribuer, ont piteusement échoué [1]).

Donc les animaux ne manifestent pas qu'ils aient la connaissance de l'universel.

Il serait, dès lors, arbitraire de prétendre qu'ils le connaissent.

Si l'on s'obstinait à le prétendre, on serait tenu d'expliquer d'où vient que leur connaissance reste latente et est impuissante à se traduire au dehors.

c) De plus, si l'on voulait accorder à l'animal le pouvoir d'abstraire et d'universaliser, c'est-à-dire une véritable *intelligence*, au sens défini plus haut, il faudrait logiquement pousser plus loin et dire que leur intelligence dépasse en perfection la nôtre.

Il est incontestable, en effet, que les animaux atteignent, dès le principe, à des résultats qu'une vie d'efforts ne nous permet pas de réaliser : témoin, par exemple, les œuvres de l'abeille, de l'ammophile, des fourmis, etc. (**121-127**).

Mais personne n'oserait attribuer à l'animal une intelligence supérieure à la nôtre.

Donc il faut la lui refuser purement et simplement.

2° L'animal prouve *positivement* qu'il est dépourvu de la connaissance de l'universel.

[1]) On trouvera dans le livre de M. Hachet-Souplet que nous avons signalé déjà, *La Genèse des instincts*, l'explication de certains phénomènes récemment constatés chez des animaux, comme les prétendus calculs arithmétiques, et que l'on estimait être des signes de la présence de l'intelligence chez l'animal.

Les limites étroites dans lesquelles se renferment les opérations souvent si merveilleuses de chaque espèce animale et la fixité invariable de leurs œuvres [1]) sont incompatibles avec la possession d'idées universelles : des êtres capables d'abstraire et de généraliser concevraient nécessairement un même but à des points de vue différents, et verraient qu'il est réalisable par des moyens différents.

« Si, dans ces petites têtes (d'abeilles), écrit le P. de Bonniot, on surajoute quelque raison à l'instinct, je prétends qu'il est absolument impossible que l'uniformité ne soit pas brisée. Pourquoi ? Parce que, instruite par l'expérience, la raison ne peut pas s'apercevoir qu'il y a un progrès possible et ne pas se mettre en mesure de réaliser ce progrès entrevu. Supposez un instant que, dans une ruche, par exemple, chaque ouvrière soit raisonnable, ou, ce qui est exactement la même chose, qu'elle puisse se dire qu'il y a telle modification avantageuse à donner à la cellule qu'elle construit, aussitôt c'en sera fait, et à moins d'un plan imposé efficacement par la reine ou par son ministère à toute la colonie, la petite cité prendra les formes les plus inattendues. Cent hommes, c'est-à-dire cent êtres incontestablement raisonnables, réunis dans une plaine, se disposent, sans concert préalable, à construire chacun sa demeure. L'œuvre achevée, combien croyez-vous que l'on comptera de maisons, de chambres qui se ressemblent ? » [2])

« Ne doit-on pas être étonné, dit Bossuet, que ces animaux à qui on veut attribuer tant de ruses, n'aient encore rien inventé, pas une arme pour se défendre, pas un signal pour se rallier et s'entendre contre les hommes, qui les font tomber dans tant de pièges ? S'ils pensent, s'ils raisonnent, s'ils réfléchissent, comment ne sont-ils pas encore convenus entre eux du moindre signe ? Les sourds et les muets trouvent l'invention de se parler par leurs doigts. Les plus stupides le font parmi les hommes ; et si l'on voit que les animaux en sont incapables, on peut voir combien ils sont au-dessous du dernier degré de stupidité, et que ce n'est pas connaître la raison que de leur en donner la moindre étincelle » [3]).

[1]) « Animalia bruta in sui principio accipiunt naturalem æstimationem ad cognoscendum nocivum et conveniens, quia ad hoc ex propria inquisitione pervenire non possunt. Homo autem ad hæc et multa alia potest per rationis inquisitionem pervenire ; unde non oportuit quod omnis scientia ei naturaliter insit ». S. Thomas, *De verit.*, q. 18, art 7, ad 7.

[2]) *Et. Rel.*, l. c.

[3]) *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. V, § 7.

225. Conclusion. — *Tous* les hommes connaissent l'universel (Prop. I) ; les hommes *seuls* le connaissent (Prop. II) ; la connaissance de l'universel établit donc une différence *essentielle* entre l'homme et l'animal.

Le langage, le progrès, la moralité et la religiosité sont aussi des caractères distinctifs de l'espèce humaine, mais ils présupposent l'abstraction (Prop. I) ; seule, par conséquent, la connaissance abstractive universelle constitue un caractère *primordial* et réunit toutes les conditions d'une véritable *caractéristique.*

ARTICLE SECOND

Les mutuelles influences de la vie sensitive et de la vie suprasensible

---

226. Objet de cet article. — Nous avons vu plus d'une fois, incidemment, que les perceptions et appétitions *sensitives* ou *inférieures* et les perceptions et appétitions *intellectives* ou *supérieures* s'influencent réciproquement.

Il nous a paru utile de réunir ici, dans un Article spécial, les observations éparses sur le chemin parcouru jusqu'à présent, et de chercher dans les mutuelles influences de la vie sensitive et de la vie raisonnable l'explication de certains états psychologiques difficiles à démêler.

Cette étude servira en même temps de préparation à la thèse de l'unité substantielle du composé humain.

Nous étudierons dans une *Première Section* les mutuelles influences des sens et de la raison, dans une *Seconde Section* celles de la volonté et des multiples activités de l'âme ; cependant, les deux Sections empiéteront inévitablement l'une sur l'autre.

PREMIÈRE SECTION

Les sens et la raison

SOMMAIRE : 227. Solidarité « du corps et de l'esprit » et plus particulièrement des sens et de la raison. — 228. L'état de veille. — 229. La vie psychique normale. Echec de l'Associationnisme de Hume. — 230. Le sommeil, le rêve, l'hallucination. — 231. La folie. — 232. Le somnambulisme naturel. — 233. L'hystérie. — 234. La suggestion, l'autosuggestion, la suggestibilité. —

235. L'hypnose ; description de l'état hypnotique. — 236. La suggestion mentale. — 237. La télépathie. — 238. L'écriture automatique. — 239. Les phénomènes spirites. — 240. La soi-disant psychologie de l'avenir. Les théories spirites.

227. Solidarité « du corps et de l'esprit », des sens et de la raison. — Nous n'avons pas l'intention d'insister ici sur les relations entre ce que l'on appelle couramment « le corps et l'esprit » : nous avons vu que la vie psychique sensible et, par contre-coup, la vie intellectuelle dépendent de l'intégrité des organes et suivent toutes les vicissitudes de la vie nerveuse (**167**). Des faits nombreux établissent que l'esprit, de son côté, réagit sur le corps. Les préoccupations morales et les travaux excessifs de l'esprit sont une des causes principales des troubles nerveux et de l'aliénation mentale. Une émotion violente peut causer une paralysie, et ainsi de suite [1]).

Mais ce ne sont pas ces faits, qui doivent appeler en ce moment notre attention ; nous voulons considérer l'interdépendance *immédiate* des fonctions sensitives et des actes intellectuels.

Or, à ce point de vue, la dépendance des actes intellectuels à l'égard de la sensibilité ne peut faire de doute, car il appartient aux sens, nous le savons, de présenter à l'intelligence l'objet sur lequel son activité doit s'exercer.

Inversement, la dépendance des fonctions sensitives à l'égard des activités supérieures n'est pas contestable. L'homme absorbé par un travail intellectuel ne voit pas ce qui se passe autour de lui ; on parle, on discute à ses côtés, il n'entend rien ; nous disons qu'il est *distrait* : oui, il est distrait de ce qui est étranger à sa pensée dominante ; la *distraction* est le résultat et l'indice de la concentration de l'activité mentale sur un seul objet ; elle est le revers du

[1]) Al. Bain, *L'esprit et le corps*, ch. II.

« monoïdéisme ». Ce fait, et beaucoup d'autres analogues, s'expliquent par ces deux lois psychologiques :

1re Loi : Tout acte de l'âme a un certain retentissement sur les autres. « Una operatio, dit saint Thomas, cum fuerit intensa, impedit aliam ».

2de Loi : La volonté libre commande aux autres activités de l'âme et peut, en conséquence, distraire, au profit de l'activité intellectuelle, une partie de l'activité qui se dépenserait sans cela en fonctions sensitives variées.

Ces deux lois psychologiques, combinées avec celles qui régissent l'association des images (**111** et suiv.), nous permettront d'entrevoir la nature de certains états exceptionnels ou anormaux, tels que le *rêve* et l'*hallucination,* le *délire* et la *folie*, le *somnambulisme* naturel, le magnétisme ou l'*hypnose*, etc.

Avant tout, commençons par caractériser l'état normal habituel de l'âme, l'*état de veille* et l'état opposé à la veille, le *sommeil.*

228. L'état de veille. — Laissés à eux-mêmes, les sens perçoivent ; l'imagination ou la mémoire réveillent et associent des images ou des souvenirs ; la volonté inférieure recherche des biens sensibles ; l'intelligence pense, juge, raisonne ; la volonté, enfin, se porte vers le bien universel ou vers les biens particuliers qui en participent ou y conduisent.

Ces diverses manifestations actives de l'âme se distinguent les unes des autres par des caractères nettement tranchés, s'opposent les unes aux autres, de façon que, à l'état normal, nous sommes peu exposés à les confondre.

De plus, à l'état normal, elles sont sous la dépendance, au moins négative, de la volonté libre. Celle-ci, par l'empire qu'elle exerce sur elle-même et sur les autres opérations de l'âme, peut toujours, quand elle veut, — au moins dans une certaine mesure, — appliquer l'activité des sens ou celle

de l'intelligence dans une direction préférée ou les empêcher de continuer dans la direction où elles se sont spontanément engagées.

Sans doute, le travail de l'imagination par exemple, se produit spontanément, suivant les lois ordinaires de la contiguïté ou de la ressemblance ; mais, à l'état de veille, il peut toujours se faire sous le contrôle de la réflexion et la conduite de la volonté libre.

Cet empire de la volonté libre sur nos opérations cognitives, — et non la simple reproduction passive de certains groupes de sensations ou d'images, — est le principal facteur du progrès de la pensée.

L'opposition naturelle que présentent, aux yeux de la conscience, les perceptions sensorielles et les représentations imaginatives et le pouvoir que la volonté libre exerce, sous forme de commandement positif ou sous forme d'inhibition, à l'égard de toutes les activités psychiques, sont donc les deux traits distinctifs de l'état de *veille*.

L'effacement plus ou moins complet de ces multiples facteurs caractéristiques de l'état de veille nous explique les divers états psychologiques, — le sommeil, le rêve, l'hallucination, etc... — que nous opposons à la veille.

Avant d'analyser ces divers états, arrêtons encore un moment l'attention sur la vie psychique normale, pour apprécier une interprétation déterministe que les associationnistes de l'école de Hume en ont donnée.

229. La vie psychique normale. — Échec de l'Associationnisme de Hume. — D'après Hume et ses disciples, toutes les manifestations psychiques s'expliqueraient par des associations passives d'impressions élémentaires ou d'idées dérivées de ces impressions ; l'âme ne serait qu'un faisceau de représentations. En 1880, M. Ribot écrivait dans son *Introduction à la Psychologie anglaise contemporaine :* « La

théorie nouvelle — l'Associationnisme des positivistes anglais — montre que les divers procédés de l'intelligence ne sont que les formes diverses d'une loi unique : qu'imaginer, déduire, induire, percevoir, etc., c'est combiner des idées d'une manière déterminée, et que les différences de facultés ne sont que des différences d'association ».

Cet Associationnisme à outrance a échoué.

D'abord on y confond l'*intelligence*, pouvoir d'abstraire, d'induire, de déduire, avec les pouvoirs sensibles de perception et d'imagination (**87** et **165**).

Ensuite, dans l'interprétation des événements psychiques *sensibles*, on néglige l'intervention *active* du sujet (**115**).

Ajoutons que cette théorie associationniste donne de la diversité des événements psychiques une explication verbale. Qu'il y ait dans le sujet des facultés ou qu'il n'y en ait pas, toujours est-il que les faits internes — imagination, déduction, induction, perception, etc... — se présentent à la conscience avec des caractères différents. Vous attribuez leur différence à « des différences d'association ». Mais d'où vient à l'association le pouvoir de diversifier des faits qui, par hypothèse, seraient homogènes ? [1])

Mais le principal tort des associationnistes à outrance est de méconnaître la distinction entre l'association spontanée et celle qui se fait d'une manière réfléchie.

A la première s'appliquent les « lois de l'association » qui ont été étudiées plus haut (**112**) ; la seconde domine ces lois, oriente en vue d'un but choisi la *direction* des pensées et, par voie de conséquence, exerce une grande influence sur la

[1]) M. Claparède dit fort justement : « Expliquer par un même principe des manifestations spécifiquement différentes revient à ne rien expliquer du tout... Il est vrai que les psychologues associationnistes ont nié que les différences fussent spécifiques : mais rien ne montre mieux l'embarras où ils se trouvaient, que cette fâcheuse obligation de devoir nier, après s'être vanté de faire de la psychologie « positive », les *faits* les plus évidents qui s'offrent à l'introspection ». *L'association des idées*, p. 318.

genèse, le cours, l'intensité des sentiments. M. Wundt demande avec raison que l'on ne confonde point les « liaisons *associatives* » avec les « liaisons *aperceptives* »[1]).

« Sinon, dit Renouvier, comment expliquerait-on la différence qui existe entre la suite des actes mentals d'un homme qui assemble en rêve des idées dites incohérentes, mais rigoureusement soumises à l'association, et la suite des actes mentals du même homme qui réfléchit et enchaîne des jugements » ?

Ni la perception de la réalité objective, ni le jugement, ni le raisonnement, ni *a fortiori* les œuvres les plus complexes de l'invention et du génie ne s'expliquent par l'association seule.

Sans doute, l'association n'est pas étrangère à la perception. Lorsque je regarde une orange, je la perçois sphérique et pourtant, je n'ai sous les yeux qu'une demi-sphère. Lorsque nous regardons une caricature, un zigzag évoque l'idée d'une main, ce point est un œil, ce gribouillage, une perruque. Lorsque je vois devant moi deux longues allées d'arbres parallèles, elles me font l'effet de converger[2]). Aristote en faisait déjà la remarque, toute perception a ses concomitants « accidentels », elle est, en somme, le résultat d'une interprétation. « Nous voyons un objet blanc, disait-il ; la blancheur seule affecte l'œil ; cependant, nous jugeons que l'objet blanc est le fils de Diarès » (**61**).

Aussi James Sully a pu dire : « le percept se forme par la fusion d'une sensation réelle avec des images de sensa-

[1]) *Psych. Phys.*, II, 380. « La thèse de Hume, dit-il, d'après laquelle notre âme n'est qu'un faisceau de représentations, est inadmissible. Elle est née de cette opinion, que les représentations s'unissent d'elles-mêmes, ou par une sorte de hasard, suivant des rapports internes et externes. On oublie une condition sans laquelle aucune association n'apparaîtrait à la conscience, à savoir l'*aperception*, que nous saisissons immédiatement comme *activité* interne ».

[2]) Cfr. Thiéry, *Optisch-geometrische Täuschungen*.

tions » [1]). Et M, Ribot : « Pour percevoir, il faut une synthèse d'images » [2]). On comprend, en conséquence, combien de la perception à l'*illusion* le passage est facile. « Dans la perception, continue M. Ribot, l'élément sensoriel est principal, l'élément représentatif secondaire. Dans l'illusion, c'est l'inverse ; ce que l'on tient pour perçu, est simplement imaginé ; l'imagination assume le premier rôle ».

Mais, ces réserves faites, il n'en est pas moins vrai que le *sentiment de la réalité objective* n'est pas le fruit d'une association d'impressions subjectives.

« Il est absurde de penser qu'une *somme* de sensations de rouge, de rond, de parfumé, puisse nous donner un total absolument différent, au point de vue qualitatif, des éléments additionnés, à savoir l'idée de *réalité objective* » [3]). — D'où provient alors cette idée (**87**) ?

Suivant certains psychologues, l'association créée entre deux idées rendrait compte du jugement. Mais autre est l'association entre deux idées, « rose », « belle », ou encore « montagne », « or », autres sont les jugements : La rose ou cette rose est belle, la montagne ou cette montagne n'est pas d'or.

Dira-t-on que ces jugements expriment le sentiment de la communication cérébrale entre deux images ?

Mais cette communication existe aussi bien dans l'association que dans le jugement : pourquoi en avons-nous le sentiment dans ce second cas et non dans le premier ?

D'ailleurs, la sensation d'un trajet cérébral serait subjective. Or, nous ne disons pas seulement : J'ai simultanément la

[1]) *Les illusions des sens et de l'esprit,* ch. II, pp. 16-17, 2me édit., 1889.

[2]) *Essai sur l'imagination créatrice,* p. 79. Paris, Alcan, 1900.

[3]) « On pourrait objecter qu'il s'agit non d'une addition, mais d'une *combinaison.* Mais alors, comment se fait-il que les composantes continuent à subsister, avec toutes les qualités intactes, à côté du produit ? L'eau ne nous montre plus les propriétés qu'ont à l'état libre l'oxygène et l'hydrogène ». Claparède, *ouv. cit.,* p. 323.

sensation d'une rose et de quelque chose de beau, celle d'une montagne et celle de l'or, je dis : La rose *est* belle, la montagne n'*est* pas d'or.

Tout jugement, d'ailleurs, demande l'exercice d'un pouvoir *actif*, que ne suppose pas le fait de l'association. Juger, c'est reconnaître qu'un prédicat convient à un sujet. Cette reconnaissance est manifestement *active*.

Si l'association n'explique pas la perception d'un rapport entre deux idées, à plus forte raison n'explique-t-elle pas la perception du rapport de deux idées avec une même troisième, ou la perception du rapport entre des rapports, — le raisonnement.

Enfin, l'association passive est incapable d'expliquer ce que les psychologues appellent *imagination créatrice* ou *constructive*. Si l'association agissait seule, sensations, images, idées anciennes, pourraient bien s'arranger, s'amalgamer différemment dans le sujet ; nous aurions des rêveries, par exemple, mais des créations *véritablement humaines*, certainement pas. Les « créations » de l'industrie, de l'art, seraient impossibles ; le « génie » serait un vain mot. Le déterminisme psychologique seul n'expliquerait pas l'apparition de quelque chose de véritablement *nouveau* dans la conscience.

Revenons aux états psychologiques opposés à la veille.

230. Le sommeil, le rêve, l'hallucination. — L'état de veille est intermittent. L'activité vitale n'a pas toujours la même intensité ; l'activité psychique qui caractérise l'état de veille se ralentit par intervalles, si elle n'est même pas, parfois, complètement suspendue. Cet état de vie ralentie, c'est le *sommeil*.

Quelles que soient les conditions physiologiques [1]) immé-

[1]) On a beaucoup écrit sur la nature physiologique du sommeil. On est d'accord à dire que le caractère dominant du sommeil, c'est la sus-

diates du sommeil, il est certain que, psychologiquement, le sommeil amène un ralentissement notable, sinon une suspension complète de la perception des choses extérieures et de la conscience de nos actes, du mouvement et de l'attention volontaire. Qu'en résulte-t-il ?

A l'état de veille, nous établissons spontanément une

pension périodique de l'activité des centres nerveux supérieurs ; mais quelle est la cause immédiate de cette suspension périodique ?

Deux ordres de faits nous semblent ici spécialement dignes d'attention:

Un premier ordre de faits a été mis en lumière par les observations et les expériences de Mosso sur la circulation cérébrale : le célèbre physiologiste italien a observé que, pendant le sommeil, le sang afflue davantage dans les parties profondes du cerveau et est moins abondant à sa partie périphérique ; il en résulte que les fonctions qui ont leur siège dans la couche corticale ont leur activité abolie ou ralentie.

Un second ordre de faits est du ressort de la chimie physiologique. Il a été exposé jadis (23 juillet 1887) par M. Errera, dans la *Revue scientifique*.

En vertu de la loi rythmique d'assimilation et de désassimilation qui régit le fonctionnement de la vie, l'activité des tissus nerveux laisse après elle, observe M. Errera, des déchets qui finissent par devenir encombrants et par rendre le travail plus difficile ; elle engendre des corps appelés leucomaïnes qui sont des substances toxiques, empoisonnant en quelque sorte les tissus : d'où la fatigue et le besoin de sommeil.

Pendant le sommeil, l'activité nerveuse se ralentit, la quantité des déchets éliminés dépasse celle qui se produit à nouveau et, par suite, l'encombrement diminue ; en second lieu, les leucomaïnes se décomposent et sont expulsées. Cette double cause expliquerait le rôle réparateur du sommeil.

On voit, observe M. Errera, que si nous nous posons la question : « Pourquoi dormons-nous ? », nous avons la consolation de pouvoir répondre en paraphrasant le mot de Molière : « Parce qu'il se forme en nous des substances dormitives ».

Mathias Duval a tenté une théorie histologique du sommeil. Il attribue aux prolongements nerveux des mouvements amiboïdes. Tantôt, dit-il, la cellule se soustrait aux excitations externes, se contracte et interrompt le contact avec les éléments voisins, tantôt elle renforce son activité, s'allonge et adhère plus intimement aux prolongements voisins. Ces modifications devraient expliquer, d'après l'auteur, la plupart des états psychologiques, tels que le sommeil, les anesthésies, les paralysies hystériques, etc. Cette théorie a été combattue par de nombreux histologistes, notamment par Kölliker et Ramon y Cajal.

D'autres auteurs ont appelé l'attention sur la disparition, — sous

distinction naturelle très nette entre l'objet de nos perceptions et l'objet de nos imaginations ou de nos conceptions [1]) ; par leur *opposition* surtout, la perception et la conception se distinguent nettement l'une de l'autre. A mesure que l'attention aux choses extérieures diminue, nous nous écartons de l'état de veille complète, nous oscillons vers l'état de sommeil. L'homme qui s'abandonne à des conceptions qui lui plaisent, se laisse aller à ce que nous appelons la *rêverie* [2]).

A mesure que la perception s'efface, elle donne plus de relief à l'imagination ; peu à peu la rêverie devient presque un *rêve*, et instinctivement, observe Garnier, nous adressons des gestes et des paroles aux objets de nos rêveries. Que, sous l'influence d'une imagination extraordinairement vive ou par suite d'un état pathologique des centres nerveux, un homme se laisse emporter par ses conceptions sans les comparer avec l'entourage extérieur, il pourra prendre les images intérieures pour des réalités. Cette espèce de projection au dehors d'une image intérieure en l'absence de la chose extérieure à laquelle on la reporte, s'appelle une *hallucination*. Une image sans le correctif de la perception ou de la raison est donc l'origine de l'hallucination. Saint Thomas avait déjà interprété ainsi ce phénomène psychologique : « Cum offe-

l'influence de certains réactifs, ou par suite d'excitations violentes et prolongées, — des petits appendices piriformes qui recouvrent les prolongements protoplasmatiques des cellules nerveuses de l'écorce. Ils supposent que cette disparition provoque une interruption de contact et amène, en conséquence, la suspension d'activité qui caractérise le sommeil.

Mais nous ne donnons ces explications physiologiques qu'à titre d'inventaire. Les résultats de l'expérience sont peu concordants et peu précis. Au surplus le fait fondamental que ces théories présupposent, à savoir l'indépendance des neurones, n'est pas lui-même universellement admis.

[1]) Nous prenons ici le mot *conception* au sens qu'il a souvent dans le langage courant où il désigne un acte de l'imagination ou de l'esprit par opposition à la perception sensorielle.

[2]) Garnier, *Traité des facultés de l'âme,* t. I, l. IV, § 10.

runtur imaginariæ similitudines, inhæretur eis quasi ipsis rebus, nisi contradicat sensus aut ratio » [1]).

Nous en avons tous parfois, au moins de rudimentaires, même à l'état de veille, mais les hallucinations proprement dites, complètes, sont le fait de certains individus ou de certains états exceptionnels.

Revenons au rêve. Pendant le sommeil, l'attention cesse d'être dirigée par la volonté libre, les images et les idées ne sont plus combinées en vue d'une fin rationnelle, mais s'associent au gré de causes indépendantes de la volonté. En outre, l'imagination et l'esprit manquent du correctif de la perception. C'est le règne de la conception sans direction et sans contrôle. C'est le *rêve*.

On comprend l'incohérence habituelle des rêves, faute d'attention volontaire ; on comprend l'unité qui s'y rencontre parfois, jusqu'à certain point, à raison des lois de l'association spontanée, ou sous l'empire d'une émotion vive, toute subjective, qui peut nous dominer. L'effacement de la perception explique ainsi les hallucinations du rêve et les illusions des songes [2]).

231. La folie. — On a appelé la *folie* « le rêve de l'homme éveillé ». A l'état normal, l'homme a le pouvoir d'appliquer l'attention de ses facultés cognitives à la connaissance des choses et de subordonner ses actes à une fin rationnelle voulue, en deux mots, il est maître de sa raison et de sa volonté. Les notions courantes de la folie et de l'aliénation mentale désignent comme *fou* ou *aliéné* (alienus a se), celui qui a perdu cette possession de soi consciente et libre.

Faute d'une direction éclairée, les associations d'images et d'affects se font capricieusement ; l'imagination est ainsi

[1]) *De malo,* III, art. 3, ad 9.

[2]) Voir Alfred Maury, *Le sommeil et les rêves,* ch. III. Paris, 1871 ; James Sully, *Les illusions des sens et de l'esprit,* ch. VII. Paris, 1889.

abandonnée sans frein aux divagations de ses rêves : c'est là l'état de folie.

Sans doute, l'aliéné n'est pas privé de la perception extérieure comme l'homme qui rêve pendant son sommeil ; mais ses perceptions, n'étant plus conduites par une volonté éclairée, n'exercent plus de contrôle sur l'imagination ; la vie psychique est désemparée : c'est l'*aliénation mentale.*

Lorsque l'aliéné déraisonne sur tous les sujets, son état porte le nom de *manie* ou de *folie générale.* Mais le plus souvent, à la suite d'une émotion, — peur, désespoir, orgueil, amour, etc., — certaines images et certaines conceptions se fixent dans l'imagination et dans l'esprit à l'exclusion des autres ; la manie est alors *partielle*, relative à un ordre particulier de conceptions ou d'affections, on l'appelle du nom de *monomanie.*

Le *délire*, — qui n'est pas d'ailleurs, un symptôme particulier à la manie, mais qui accompagne souvent diverses autres maladies, telles que la méningite, la fièvre typhoïde, l'épilepsie, etc., — est une *folie passagère :* elle se caractérise surtout par la fréquence des hallucinations ; c'est principalement l'aliénation de l'attention.

Quand, au contraire, l'empire de la volonté sur les passions et les actes extérieurs est surtout altéré, l'état de folie porte plutôt le nom de *folie furieuse.*

La *démence*, que l'on appelle aussi idiotisme accidentel, l'*idiotisme* et le *crétinisme*, ne sont pas tant des formes de la folie que des états accidentels ou originels de débilité native ou d'oblitération plus ou moins profonde de l'activité de l'âme [1]).

[1]) Voir Maudsley, *La pathologie de l'esprit,* ch. IX : « Les groupes cliniques des maladies mentales ». Paris, 1883. — Meynert, *Psychiatrie,* Wien, 1890. — P. Flechsig, *Die Grenzen geistiger Gesundheit und Krankheit.* Leipzig, 1896.

Les causes principales de déchéance psychique sont l'hérédité, les abus alcooliques et les excès vénériens.

L'attention a été fort portée, ces dernières années, sur la transmission héréditaire des troubles nerveux. L'hérédité de l'aliénation mentale dans ses différentes formes est aujourd'hui universellement admise; et les travaux d'Esquirol, de Parchappe, de Guislain, de Brière de Boismont, de Baillarger, de Moreau de Tours, n'ont fait que révéler des degrés dans l'évidence de cette cause [1]).

L'hérédité est le grand facteur de la *dégénérescence.* On entend sous ce nom « l'état pathologique de l'être qui, comparativement à ses générateurs les plus immédiats, est constitutionnellement amoindri dans sa résistance psycho-physique. Cet amoindrissement qui se traduit par des stigmates permanents, est essentiellement progressif, sauf régénération intercurrente; quand celle-ci fait défaut, il aboutit plus ou moins rapidement à l'anéantissement de l'espèce » [2]).

232. Le somnambulisme naturel. — Le *somnambulisme naturel* ne doit pas être identifié avec le rêve, il en diffère incontestablement. Dans le rêve ordinaire, les perceptions et les mouvements sont presque abolis et il semble que l'empire de la volonté sur les unes et les autres soit à peu près nul. Le somnambule, au contraire, a certaines perceptions très nettes, celles de la vue, par exemple, celles du toucher surtout; il se déplace avec plus de dextérité qu'à l'état de veille, preuve que la volonté dirige la faculté motrice; mais le champ de son observation extérieure et de ses mouvements volontaires est très restreint. Le somnambule est dans l'état d'un homme très fortement préoccupé, c'est une sorte d'Archimède absorbé par son problème.

[1]) Voir Ch. Féré, *La famille névropathique.* Paris, Alcan, 1894.
[2]) Magnan et Legrain, *Les dégénérés,* p. 79. Paris, Rueff, 1895.

Un somnambule nommé Castelli, rapporte Garnier [1]), allumait une bougie pour écrire; si l'on en allumait d'autres et qu'on soufflât la sienne, il se croyait dans l'obscurité et allait à tâtons rallumer sa bougie; il ne voyait que celle-là.

Une autre différence entre le rêve ordinaire et le somnambulisme consiste en ce que, dans ce second état, il y a perte complète, à l'état de veille, de tout souvenir de ce qui s'est passé pendant le somnambulisme. Alors que l'homme qui a rêvé garde parfois des souvenirs très vifs de son rêve, le somnambule, à son réveil, ne se souvient plus de rien. Par contre, dans une nouvelle phase somnambulique, le souvenir de ce qui s'est passé pendant les phases antérieures revit.

233. L'hystérie. — L'hystérie peut être rapprochée du somnambulisme.

Dans l'hystérie, en effet, aussi bien que dans le somnambulisme, les perceptions nettes et les mouvements sont conservés.

Mais, tandis que parmi ces perceptions et ces mouvements, certains sont diminués (anesthésies, insensibilités partielles, paralysies), les autres semblent, au contraire, profiter de cette abolition et présenter une plus grande acuité (hyperesthésie sensible ou douloureuse).

L'hystérie constitue un état pathologique, plus voisin de la veille que le somnambulisme. Cet état est aussi plus durable; il peut durer des années. Cependant, l'hystérie n'est point une affection nerveuse permanente; elle apparaît momentanément chez une grande fraction de nos semblables, hommes et femmes, en particulier à certaines périodes de développement, ou à la suite d'un traumatisme grave accidentel ou d'une forte perturbation émotive. L'inhabilité de coordination d'ensemble est l'indice caractéristique de l'hys-

[1]) *Traité des facultés de l'âme,* I, p. 479.

térie [1]). Au point de vue sensitif, certaines perceptions des sens externes sont démesurément renforcées, l'attention y est concentrée et exagérée jusqu'à provoquer des hallucinations. Au point de vue associatif, la vivacité des images ira jusqu'à s'affirmer comme réalité ; les hystériques contractent un appétit de mentir. Au point de vue affectif, la même tendance se retrouve dans une propension désordonnée à occuper tout le monde de soi et à se rendre intéressant. De là la soif d'émotion et le besoin de se sentir vivre intensément ; le désir de courir des dangers poussera souvent au vol, aux aventures, aux rixes.

L'hystérie tient donc, semble-t-il, du sommeil en ce qu'elle est encore susceptible de réparation, elle semble un état provisoire ; le réveil peut venir ; il n'en est pas de même de l'*épilepsie* qui souvent cause des contractions tétaniques

[1]) Axenfeld et Huchard, dans leur *Traité des névroses*, 2e éd., 1883, pp. 958 et suiv. (Cfr. Ribot, *Les maladies de la volonté*, p. 112), s'expriment ainsi sur le caractère des hystériques : « Un premier trait de leur caractère est la mobilité. Elles passent d'un jour, d'une heure, d'une minute à l'autre, avec une incroyable rapidité, de la joie à la tristesse, du rire au pleur ; versatiles, fantastiques ou capricieuses, elles parlent dans certains moments avec une loquacité étonnante, tandis que dans d'autres elles deviennent sombres et taciturnes, gardent un mutisme complet ou restent plongées dans un état de rêverie ou de dépression mentale : ... tantôt elles éclatent en sanglots, d'autres fois, au contraire, elles se mettent à rire d'une façon immodérée sans motifs sérieux.

» Leur caractère change comme les vues d'un kaléidoscope. Hier elles étaient enjouées, aimables et gracieuses ; aujourd'hui elles sont de mauvaise humeur, susceptibles et irascibles. Elles éprouvent une antipathie très grande contre une personne qu'hier elles aimaient ou estimaient, ou au contraire témoignent une sympathie incompréhensible pour telle autre : aussi poursuivent-elles de leur haine certaines personnes avec autant d'acharnement qu'elles avaient autrefois mis de persistance à les entourer d'affection...

» Les hystériques s'agitent et les passions les mènent. Leur volonté est toujours chancelante et défaillante, dans un état d'équilibre instable ; elle tourne au moindre vent comme la girouette sur nos toits ; la mobilité, l'inconstance et la mutabilité, dans leurs désirs, dans leurs idées et leurs affections résument tout leur état mental ».

analogues à celles que provoque l'hystérie, mais qui réunit en outre les caractères d'une véritable affection pathologique entachant l'organisme d'une tare stable ; elle présente même parfois des lésions anatomiques observables, tandis qu'on n'en a pas observé jusqu'à présent dans l'hystérie.

234. La suggestion, l'autosuggestion, la suggestibilité. — La suggestion est une excitation qui, éveillant directement une image, provoque indirectement le réveil d'une ou de plusieurs images associées et détermine, par suite, une action.

Ainsi comprise, la suggestion est active. Considérée passivement, elle est une impression communiquée à un sujet et acceptée par lui sans le consentement préalable de sa libre volonté.

Il est admis, en effet, que l'adhésion réfléchie à la parole d'autrui, l'acceptation librement consentie de son influence ne portent pas le nom de « suggestion » [1]).

[1]) « La suggestion, écrit M. Alfred Binet, est une pression morale qu'une personne exerce sur une autre. Ce n'est pas une opération purement physique, mais une influence qui agit par l'intermédiaire de l'intelligence, des émotions, des volontés... Par suite de la pression morale, l'individu suggestionné agit et pense autrement qu'il le ferait s'il était livré à lui-même. Ainsi quand après avoir reçu un renseignement, nous changeons d'avis et de conduite, nous n'obéissons pas à une suggestion, parce que ce changement se fait de plein gré, il est l'expression de notre volonté, il a été décidé par notre raisonnement, notre sens critique, il est le résultat d'une adhésion à la fois intellectuelle et volontaire.

» Quand une suggestion a réellement lieu, celui qui la subit n'y adhère pas de sa pleine volonté et de sa libre raison ; sa raison et sa volonté sont suspendues pour faire place à la raison et à la volonté d'un autre ». *La suggestibilité,* 1900.

La définition proposée par Bernheim ne diffère pas au fond de la précédente, mais elle a besoin d'être interprétée. La suggestion, dit-il, est « l'acte par lequel une idée est introduite dans le cerveau et est acceptée par lui ». *Ouv. cit.*, p. 24. — La suggestion n'introduit pas directement une « idée » dans un cerveau, elle réveille une image qui, à son tour, pourra susciter une idée. L'idée suggérée est acceptée sans consentement formel préalable.

La suggestion n'est pas le simple réveil d'une image, mais le réveil d'une image qui détermine une action.

En effet, en vertu d'une loi psychologique déjà signalée plus haut (**107**) : *Toute idée suggérée et acceptée tend à se faire acte;* en langage physiologique : *Toute cellule cérébrale actionnée par une sensation ou une idée actionne les fibres nerveuses motrices et, par suite, les organes du mouvement qui doivent réaliser l'objet de cette idée.* Cette loi fondamentale, que le docteur Bernheim propose d'appeler loi de l'*idéodynamisme*, nous donne la clef de l'influence exercée par la suggestion sur la pensée et ultérieurement sur l'action du sujet suggestionné.

Néanmoins, la suggestion n'agit pas *directement* sur la volonté, mais par l'intermédiaire de l'imagination et de l'appétit sensitif. Elle propose au sujet un objet qui invite à l'action [1]).

L'attention des psychologues fut surtout appelée sur la suggestion par certaines expériences dans lesquelles un sujet hypnotisé se trouvait plus ou moins complètement à la merci d'un magnétiseur. Aussi, durant longtemps, l'idée d'une action étrangère fut regardée comme essentielle à la suggestion. Mais lorsque ce phénomène fut étudié de plus près, on lui trouva des analogies avec ce qui se passe chez les sujets

[1]) « Aucune créature, écrit saint Thomas, ne peut influencer *directement* la volonté humaine, pas même lui imprimer la plus légère inclination : Dieu seul le peut ; créateur de la volonté il a seul sur elle une action assez profonde pour y produire, ou y changer, telle inclination qu'il lui plaît, *non potest ulla creatura* directe agere in *voluntatem ut eam immutet necessario, vel,* qualitercumque *inclinet quod Deus potest* ». Nulle volonté créée ne peut agir sur une volonté étrangère, sur ma volonté ou sur la vôtre par un autre moyen qu'en lui proposant un objet, qui la sollicitera avec plus ou moins de succès, c'est-à-dire par voie de persuasion : « ... *potest extrinsecus aliquid proponendo voluntati eam aliqualiter inducere, non tamen immutare* ». S. Thomas, *De veritate,* q. 22, art. 9, cité par le P. Coconnier, dans son livre *L'hypnotisme franc,* p. 368. Paris, Lecoffre, 1897.

normaux, à l'état de veille ordinaire, et l'on distingua, à partir de ce moment, l'*autosuggestion* et l'*allosuggestion* ou *suggestion* tout court. L'allosuggestion est produite par les paroles, par les gestes, par un signe quelconque d'une personne étrangère. L'*autosuggestion* est l'excitation produite, consciemment ou inconsciemment, par la seule influence du sujet.

La *suggestibilité* est l'aptitude à être influencé par une suggestion, sans y opposer de résistance.

Tout le monde est suggestible, quoique à des degrés différents. Dites à quelqu'un : « Vous avez une mouche sur le front », aussitôt il fera un geste pour la chasser. Il vous a cru sans délibérer, et a agi en conséquence, il a été suggestionné. Les charlatans, les séducteurs et, dans une mesure variable, les avocats, les orateurs, les professeurs, etc., sont des suggestionneurs, ceux qui les entendent sont toujours plus ou moins accessibles à leurs suggestions.

Qu'est-ce qui favorise la suggestibilité ? Qu'est-ce qui y rend réfractaire ?

Certaines personnes croient que la suggestibilité est propre aux névropathes et qu'elle est en raison inverse de la puissance de l'intelligence. C'est une erreur, dit Bérillon. « Les enfants imbéciles, idiots, résistent mieux à la suggestion que les enfants robustes, bien portants, dont les antécédents héréditaires n'ont rien de défavorable »[1]. Les expériences de M. Binet confirment cette observation.

La vicacité de l'imagination, d'une part, l'absence de réflexion, d'autre part, sont les deux conditions les plus favorables à la suggestion. Aussi les enfants les plus jeunes, — pourvu, bien entendu, qu'ils soient en état de comprendre la suggestion — sont les plus suggestibles. Les caractères réfléchis sont les plus réfractaires aux suggestions d'autrui.

[1]) Bérillon, *L'hypnotisme et l'orthopédie mentale*, cité par Binet, *op. cit.*, p. 17.

On a remarqué que les suggestions directes réussissent moins que les indirectes. Sans doute, parce qu'elles provoquent davantage la réflexion du sujet et l'incitent à résister à des injonctions trop ouvertement imposées. Les suggestions indirectes sont généralement plus efficaces. Encore ont-elles moins de succès, à mesure qu'elles sont plus souvent renouvelées ; sans doute, parce que l'attention du sujet, éveillée par la répétition, neutralise l'automatisme de la première suggestion.

On a eu tort de tirer argument des suggestions contre le libre arbitre : Notre conscience réfléchie nous fait distinguer nettement entre un acte machinal, dont les causes déterminantes nous échappent, et un acte que nous avons analysé et que, après délibération réfléchie, nous nous décidons nous-mêmes à vouloir (**203**).

L'*autosuggestion* est vaguement connue depuis longtemps. Les médecins ont observé l'influence de l'imagination sur les fonctions végétatives. On rapporte des exemples de fourmillements ou de douleurs qui apparaissent dans diverses régions du corps par le seul effet de l'imagination [1]). Ajoutons la pratique de la thérapeutique suggestive [2]). Qui ne connaît, d'ailleurs, les malades imaginaires ?

On a souvent affirmé que l'imagination peut faire affluer le sang aux artères jusqu'à y déterminer un suintement, des stigmates. Nous eûmes jadis l'occasion d'assister à la Salpê-

[1]) Ribot, *L'imagination créatrice*, p. 3.

[2]) M. Lechalas cite un fait curieux. Il institua, dit-il, cette expérience qui eut pour effet de guérir un rhumatisme. « Le traitement consista dans une suggestion le plus souvent d'une demi-heure, faite chaque soir en regardant fixement un point brillant sur le boîtier de ma montre. Pendant ce temps j'exécutais en imagination les mouvements douloureux en m'efforçant de me persuader que je pourrais les exécuter sans souffrance... J'attendais alors jusqu'au lendemain pour essayer de faire ces mouvements... en huit jours mon rhumatisme était guéri ». *Annales des sciences psychiques*, 1895.

trière à des expériences faites en vue de provoquer par suggestion l'apparition de stigmates. Le sujet imaginait un bracelet serrant au poignet ; un cercle sanguinolent devait se former, disait-on, à l'endroit où se concentrait l'imagination. Peut-être, avec de la bonne volonté, pouvait-on discerner à l'avant-bras un cercle plus fortement teinté que les parties avoisinantes, mais aucune des expériences dont nous fûmes témoin ne réussit à faire suinter une gouttelette de sang. L'autosuggestion n'était-elle pas chez l'opérateur ?

Les idées préconçues, le fanatisme, la routine sont autant de formes différentes d'autosuggestion [1]). Mais l'état où domine le plus la suggestion, c'est l'hypnose.

[1]) Il faut peut-être rattacher à l'autosuggestion certains faits curieux que les psychologues appellent « cristallomancie » ou, avec les Anglais, expériences de « cristal gazing ».

La divination par les miroirs a été pratiquée pendant l'antiquité, dans l'Inde, chez les Egyptiens, chez les Grecs. La voici, sous sa forme moderne, telle qu'elle est reprise par des Européens civilisés : « Vous prenez une boule en verre, dit M. Pierre Janet, et vous la disposez dans des conditions particulières : le plus commode, c'est de la placer dans un endroit qui ne soit ni complètement obscur, ni complètement lumineux ; il faut une certaine lumière légère, qui vienne seulement caresser la boule. Voici le procédé classique : on se place en plein jour, on entoure le cristal d'écrans, de paravents ou d'étoffe noire, puis on installe le sujet commodément et on le prie de regarder fixement. Il n'aperçoit au début que des choses insignifiantes : tout d'abord sa propre figure ; puis le reflet vague des choses environnantes, les couleurs de l'arc-en-ciel, un point lumineux, en un mot, les reflets que présente d'ordinaire une boule de verre. Au bout d'un certain temps les choses changent, c'est-à-dire que la boule s'obscurcit de plus en plus ; il ne distingue plus rien ; le reflet, les objets, tout s'efface ; tout devient sombre, la boule semble se recouvrir d'une vapeur ; c'est le bon moment. Le nuage s'épaissit de plus en plus et au milieu de ce nuage il voit apparaître des dessins, des figures d'abord très simples, des étoiles, des lignes, par exemple, des barres noires sur fond blanc, mais aussi quelquefois des lignes plus précises et plus intéressantes comme des lettres, des chiffres. Au bout de quelques instants encore, il aperçoit des figures colorées, des personnages, des animaux, des arbres, des fleurs. Il regarde avec émotion, il se complaît dans ce petit spectacle, d'autant plus qu'il y a des variantes. Chez quelques personnes, les images sont immobiles ; chez d'autres elles remuent, disparaissent, réapparaissent, se saluent,

235. L'hypnose ; description de l'état hypnotique. — L'*hypnose* — que l'on appelait autrefois *somnambulisme artificiel* ou *magnétisme animal* — est un état intermédiaire entre la veille et le sommeil, susceptible d'être provoqué artificiellement et consistant principalement, semble-t-il, dans un état de suggestibilité *anormale* qui place le sujet hypnotisé sous la dépendance plus ou moins complète de l'hypnotiseur.

Nous disons que c'est un état intermédiaire entre la veille et le sommeil ; les phénomènes que l'on réunit sous le nom d'hypnose, n'exigent pas, en effet, de sommeil proprement dit, comme on le croyait autrefois (d'où le nom d'hypnose, ὕπνος, sommeil), mais ils supposent cependant un état différent de la veille normale, une sorte de demi-sommeil ou d'engourdissement [1]).

L'état hypnotique peut être provoqué artificiellement : les procédés employés jadis à cet effet variaient à l'infini avec

parlent : il y a même des sujets qui entendent ces conversations, ce qui devient tout à fait intéressant »! *Névroses et idées fixes,* p. 412.

Les images que les expériences attribuent au sujet sont de trois catégories : 1° les unes, il les connaît et en a conscience, ou les a connues, mais oubliées ; 2° les autres, il les possédait « physiologiquement », mais n'en avait jamais eu conscience ; 3° d'autres, enfin, représenteraient des scènes qu'il n'a jamais pu, ni consciemment ni inconsciemment, imaginer.

1° Les premières s'expliquent par des hallucinations autosuggestives, favorisées par un état physiologique voisin de l'hypnose, dont il sera question tout à l'heure.

2° Dans cet état, il n'est pas étonnant que des modifications physiologiques dont le sujet n'a pas conscience deviennent de véritables représentations. Ainsi une personne voit dans le cristal le numéro 3244 qu'elle affirme n'avoir jamais vu. L'examen des faits a montré que ce numéro était celui d'un billet de banque que la personnne avait changé le matin. Elle avait donc vu le numéro, mais ne l'avait pas regardé et n'en avait pas conservé de souvenir conscient.

3° Les cas de clairvoyance, de prévision de l'avenir rentrent dans une catégorie de faits dont il sera question plus loin.

[1]) V. Beaunis, *Le somnambulisme provoqué,* pp. 11 et 23. Paris, 1887. — Bernheim, *Hypnotisme, suggestion, psychothérapie,* leçon IV. Paris, 1891.

chaque magnétiseur ; c'étaient des passes, des manipulations de tous genres ; plus tard on se contenta de fixer les yeux du sujet en lui appliquant les pouces sur les sourcils, les autres doigts enserrant les tempes, ou bien on eut recours à une impression sensorielle faible, mais prolongée, monotone, comme le tic-tac d'une montre.

Chose singulière ! Ces procédés si bizarres, les uns simples, les autres complexes, semblent n'avoir rien de commun, et cependant ils engendrent tous des effets identiques. Ce fait n'indique-t-il pas qu'aucun n'est nécessaire ? L'abbé Faria et surtout le docteur Liébeault l'ont pensé. Ils ont supposé qu'un seul élément est essentiel à ces procédés divers, la *suggestion*. Le sujet s'endort (ou est hypnotisé), se sont-ils dit, parce qu'il doit dormir, parce qu'on lui *suggère* le sommeil (ou l'hypnose).

L'école de Nancy [1]) considère comme établi que seule la suggestion produit l'hypnose. Les passes, les gestes, la fixation des yeux ne seraient utiles que pour renforcer la suggestion, en l'incarnant dans un acte propre à concentrer l'attention du sujet.

Incontestablement, la suggestion joue un grand rôle dans

[1]) A la Salpêtrière, du temps de Charcot, la conception de l'hypnose était tout autre. On la regardait comme une névrose qu'on ne produit que chez les hystériques, névrose à trois phases : léthargie, catalepsie, somnambulisme ; les trois états différents peuvent, croyait-on, se présenter d'emblée primitivement, à l'état isolé ; ils peuvent encore se produire successivement, dans tel ou tel ordre, par la mise en œuvre de certaines pratiques. La léthargie se transforme en catalepsie par l'ouverture des yeux des sujets; la catalepsie redevient léthargie par l'occlusion des yeux ou l'obscurité. Les deux se transforment en somnambulisme par friction légère du vertex, et le somnambulisme devient de nouveau léthargie par une compression légère des globules oculaires. L'état de léthargie est rebelle aux suggestions. Voir Binet et Féré, *Le magnétisme animal,* ch. VI. Paris, 1887.

Mais la conception de l'école de Nancy, représentée par Liébeault, Bernheim, Beaunis, Liégeois, a prévalu généralement de plus en plus sur celle de Paris.

le sommeil hypnotique ; il semble même qu'une idée, par exemple l'idée du sommeil, suffit parfois à le déterminer. Mais généralement il est produit par une action simultanée de facteurs, les uns psychologiques, les autres physiques ou physiologiques. Peut-être les facteurs physiques ou physiologiques — les passes, la fixation soit d'un point brillant, soit du regard du magnétiseur, etc., — ne sont-ils que des adjuvants de la suggestion psychologique. Quoi qu'il en soit, une *suggestibilité anormale*, peut-être parfois *absolue*, caractérise l'hypnose. Et vraisemblablement si cette suggestibilité anormale est un état *secondaire* qui trouve sa raison d'être dans une disposition plus profonde de la vie des sens, de l'imagination, et de la mémoire [1]), néanmoins elle demeure, jusqu'à présent, le caractère le plus saillant de l'état hypnotique, celui qui nous aide le mieux à distinguer cet état d'autres états voisins ou similaires.

La suggestibilité hypnotique est très variable.

[1]) M. Pierre Janet dit aussi qu'il considère la suggestibilité ou l'absence de volonté personnelle comme un phénomène secondaire, dépendant de plusieurs autres choses. Pour lui les signes distinctifs du somnambulisme seraient plutôt dans des phénomènes de mémoire et de sensation.

« On constate, en effet, régulièrement dans la pensée des individus qui, pour une raison ou pour une autre, ont eu des périodes de somnambulisme, trois caractères ou trois lois de mémoire qui leur sont particuliers : 1° oubli complet pendant l'état de veille normale de tout ce qui s'est passé pendant le somnambulisme ; 2° souvenir complet pendant le somnambulisme nouveau de tout ce qui s'est passé pendant les somnambulismes précédents ; 3° souvenir complet pendant le somnambulisme de ce qui s'est passé pendant la veille. La troisième loi présente peut-être plus d'exceptions et d'irrégularités que les deux autres ; aussi dans cette étude, qui a surtout pour but de donner une idée générale du somnambulisme, insisterons-nous un peu moins sur elle. Mais les deux premières, malgré la diversité que présentent toujours des phénomènes aussi complexes, sont si générales et si importantes qu'elles peuvent être considérées comme le signe caractérisque de l'état somnambulique ». *L'automatisme psychologique*. Paris, 1889, p. 73.

Ces faits pourraient mettre, en effet, sur la voie d'une explication plus profonde de l'hypnose, mais avant tout il importe de bien s'assurer de leur généralité. Celle-ci n'est pas jusqu'à présent incontestée.

L'homme n'est guère moins hypnotisable que la femme.

Les personnes capables de fixer énergiquement l'attention sur une idée sont plus facilement hypnotisables que les personnes à l'esprit obtus ou volage. Les aliénés sont exceptionnellement réfractaires à l'hypnose. Les sujets dociles, soit par faiblesse nerveuse, comme les hystériques, soit par habitude, comme les militaires, sont des sujets de choix.

La pratique habituelle de l'hypnotisme facilite progressivement l'entrée en hypnose. Les suggestions directes réussissent aussi bien que les suggestions indirectes ; même la répétition d'une même suggestion accroît la suggestibilité du sujet.

La suggestibilité hypnotique peut être poussée fort loin. Jusqu'où ?

Est-il vrai que la suggestion s'impose au sujet *malgré lui ?*

Lorsqu'elle est acceptée, est-elle entraînante, *absolue*, au point de ne plus laisser place au libre arbitre et à la responsabilité personnelle ?

Ces deux questions ne sont pas résolues.

En thèse générale, les magnétiseurs demandent au sujet un acquiescement passif à leurs opérations et l'expérience a relevé divers cas où, par une résistance obstinée, le sujet se montrait rebelle à tous les procédés d'hypnotisation. Mais, en revanche, les expérimentateurs vous citeront de nombreux cas où la résistance la plus opiniâtre aurait été vaincue.

Il est de fait que, le consentement du sujet une fois donné, la réhypnotisation souffre de moins en moins de difficulté.

La seconde question surgit alors : La suggestion est-elle, peut-elle être dominante jusqu'à devenir fatale ? La loi de l'automatisme idéo-moteur qui transforme l'idée en acte peut-elle entraîner irrésistiblement au mal, au crime ?

Liébeault, Beaunis, etc., de l'école de Nancy allèguent des expériences nombreuses où certains somnambules ont accompli, soit pendant le sommeil, soit après le réveil, sous

l'influence de la suggestion, des actes qui, à l'état normal, seraient des vols, des faux, des assassinats.

Oui, leur répondent Charcot, Brouardel, Gilles de la Tourette, Delbœuf, mais les crimes que vous faites commetre à vos sujets sont des crimes de laboratoire. L'hypnotisé se sait en représentation et il joue de bonne foi la comédie que vous lui imposez. Vous donnez à un homme un couteau de papier pour tuer son voisin. Mais il sait que ce couteau est une arme inoffensive et il l'aplatit sans crainte sur la poitrine de son adversaire fictif. Il décharge son pistolet, mais c'est qu'il a confiance en vous et sait bien que vous ne lui ferez pas commettre un meurtre réel. L'être conscient est toujours là, qui veille à côté du sujet nouveau, subconscient, que vous avez hypnotisé.

Il est possible, nous l'avons déjà dit, qu'il y ait des cas où l'inconscience soit complète et la suggestibilité absolue ; ce seraient des cas qu'il faudrait alors ranger, au point de vue moral, à côté de l'ivresse ou du délire ; mais on n'est pas en droit de les ériger en loi, car ils sont positivement en désaccord avec plusieurs autres faits dûment établis : on voit les meilleurs sujets résister victorieusement à des suggestions énergiques et réitérées, lorsque celles-ci sont en opposition avec leur éducation antérieure et leurs sentiments habituels (**203**).

Quelle est donc, en définitive, la *cause* de l'hypnose ? Quelle est sa *nature ?*

Vraisemblablement, la cause de l'hypnose est principalement psychologique et subsidiairement physiologique.

La nature de l'hypnose reste un problème ; néanmoins, il est établi que l'état hypnotique est analogue au sommeil et présente comme caractère saillant une suggestibilité extrême, anormale.

Pareil à l'homme absorbé par un travail intellectuel qui ne

voit plus, n'entend plus ce qui se passe à ses côtés, l'hypnotisé a les sens fermés au monde extérieur, sauf à la voix ou aux gestes de l'hypnotiseur. Par suite de cet état d'isolement, il concentre son attention sur la personne, sur les gestes, sur la parole de l'hypnotiseur ; son imagination s'exalte, aux dépens du contrôle qu'exercent sur elle, à l'état de veille ordinaire, la perception externe et la volonté libre.

L'art du magnétiseur consiste simplement à tirer habilement parti de la liberté d'imagination de son sujet et de l'effacement plus ou moins complet de sa volonté personnelle.

Ainsi, en vertu de la loi idéo-motrice qui régit notre vie psychique spontanée, les suggestions de l'hypnotiseur peuvent se transformer en croyances décisives, devenir puissantes, irrésistibles peut-être, en un mot, donner naissance à cet ensemble de phénomènes étranges qui ont été décrits plus haut [1]).

Par quel mécanisme physiologique le sujet hypnotisé se trouve-t-il être ainsi isolé du monde qui l'environne et exlcusivement concentré sur l'opérateur ?

On n'a que des hypothèses à cet égard et nous croyons qu'il serait prématuré, dans l'état actuel de la science, de vouloir prendre parti pour l'une d'entre elles. Tout ce que l'on peut dire de certain, c'est que l'hypnotisme est caractérisé physiologiquement par un accroissement d'activité de certains centres nerveux et par une diminution corrélative de certains autres [2]) ; conséquence de cette loi de balancement

[1]) Sur les dangers physiques ou moraux de la pratique de l'hypnotisme, on consultera avec profit les ouvrages cités dans les pages précédentes.

[2]) « L'hypnose n'est rien autre chose que l'état très complexe de perte ou d'augmentation d'énergie dans lequel le système nerveux et d'autres organes sont jetés sous l'influence de l'irritation première périphérique ou centrale. Essentiellement donc, l'hypnose n'est qu'un effet et un ensemble d'actes d'inhibition et de dynamogénie ». Brown-Sequard, d'après Bernheim, *De la suggestion*, p. 194, note.

qui régit les différentes formes d'activité émanant de la nature une du moi et que saint Thomas formulait déjà en ces termes : « Una operatio animæ, cum fuerit intensa, impedit aliam ».

Sans doute, ce n'est là qu'une formule; il serait prématuré, croyons-nous, de vouloir émettre une théorie; mais, telle qu'elle est, cette formule a l'avantage de rapprocher l'hypnotisme de certains états naturels déjà connus, comme, par exemple, de l'exaltation de l'imagination ou de la pensée chez l'homme absorbé par l'objet de ses études ou dominé par une émotion violente : de l'égarement des rêves du monomane en dépit de sa faculté de juger sainement sur ce qui ne touche pas à l'objet de sa manie; du caractère exclusif des perceptions du somnambule naturel (Castelli qui ne voyait que *sa* bougie) ; enfin, cette même formule rapproche la demi-conscience et la demi-liberté des hypnotisés de l'état que nous remarquons chez nous au début ou à la fin du sommeil naturel.

L'hypnose est encore enveloppée d'obscurités. Les phénomènes psychiques dont nous allons parler le sont davantage.

236. La suggestion mentale. — Un agent imagine un mouvement que le patient doit exécuter : il imagine, par exemple, de lever le bras gauche, de le courber, en prenant soin de décomposer, par la pensée, ce mouvement en plusieurs mouvements partiels. Sans être en contact avec l'opérateur [1]), le sujet imagine et exécute le mouvement que l'opérateur veut lui imposer [2]).

[1]) La suggestion mentale est tout autre, en effet, que les expériences de Cumberlandisme, où le sujet éprouve des sensations de mouvement que lui donne inconsciemment l'opérateur et se guide d'après elles.

[2]) Les expériences du Dr Joire paraissent décisives. Il opère sur des sujets à l'abri de toute suspicion, par exemple, sur des étudiants en médecine; il change fréquemment de sujet et de spectateurs. L'opérateur bande les yeux du sujet, lui fait quelques passes autour de la

En supposant les faits incontestables, comment les expliquer ?

Nous ne nous arrêterons pas à la supposition d'une communication directe entre les esprits.

Une influence matérielle de l'imagination de l'opérateur sur celle du sujet est-elle possible ?

Elle ne peut l'être que moyennant ces trois conditions : Que l'imagination de l'opérateur produise une action cérébrale transmissible ; que cette action se propage, en dehors du cerveau de l'opérateur, jusqu'au cerveau du sujet ; qu'elle excite efficacement dans le cerveau du sujet l'image correspondante à celle formée par l'opérateur.

Assurément, il n'est pas démontré que ces conditions se vérifient, mais serait-on en droit de déclarer cette vérification impossible ? [1]) Nous ne le pensons pas.

On aurait tort d'objecter que nous n'avons point conscience de ces excitations infinitésimales que produiraient en

tête, en se tenant à une certaine distance de lui. L'opérateur imagine un mouvement déterminé, — lever le bras gauche, le courber, etc., — y appliquant toute son attention et décomposant autant que possible le mouvement en plusieurs mouvements partiels. Le sujet obéit fidèlement, avec conscience des mouvements qu'il exécute, il lève machinalement le bras, le courbe sans savoir pourquoi ni comment. On a pu compliquer l'expérience, faire parcourir au sujet un itinéraire tracé d'avance et ignoré par lui, lui faire exécuter des actes bien déterminés... S'il se trompe, un effort interne de l'opérateur : « à droite », « arrêtez », etc , a pour effet de corriger l'action du sujet qui, suivant à chaque instant l'inspiration spontanée du moment, exécute souvent avec exactitude le programme que l'attention soutenue de l'opérateur lui prescrit. — On a observé que la présence d'un témoin, qui, plus ou moins rapproché du sujet, veut lui suggérer l'acte contraire, peut troubler l'opération ou en rendre le succès plus difficile. *Annales des sciences psychiques*, 1897. — Cfr. Gurney, Myers et Podmore, *Les hallucinations télépathiques*, traduct. Marillier, p. 19. — Bessmer, S. J., *Gedankenübertragung* (Stimmen aus Maria-Laach, mai 1902).

[1]) Déjà en 1886, Rambosson avait émis cette supposition qu'il croyait pouvoir appeler une loi : Un mouvement cérébral peut se transmettre à d'autres cerveaux, sans se dénaturer. *Phénomènes nerveux, intellectuels et moraux*, p. 187.

nous les cerveaux de nos voisins. Car, répond le P. Bessmer, étant infinitésimales, comparativement aux excitations réputées normales, elles doivent échapper à la conscience. Aussi le sujet des suggestions mentales doit-il être d'une sensibilité nerveuse très fine sinon anormale et se trouver, le plus possible, à l'abri des excitations ordinaires.

237. La télépathie. — La télépathie — étymologiquement, la sensation à distance — est-elle explicable par la suggestion mentale ?

Des faits nombreux sont relatés dans les revues occultistes et spirites. Citons quelques échantillons :

Un jeune homme se baigne et se noie ; au même moment, sa sœur qu'une distance de plusieurs lieues sépare de lui, est prise d'une émotion qu'elle ne peut dominer et elle voit dans un étang, aux bords duquel elle s'assied, la scène de la mort de son frère.

Un ouvrier, appliqué à son travail, se sent subitement un désir irrésistible de regagner son logis distant d'une lieue, à une heure où rien ne pouvait l'y rappeler ; à contre-cœur il obéit à cette impulsion ; arrivé chez lui, il trouve sa femme blessée par un fiacre qui avait passé sur elle : l'accident s'était produit une heure et demie avant son arrivée ; le maçon avait lutté une demi-heure contre l'obsession, puis avait fait une heure de marche.

Pareilles admonitions se produisent également pendant les rêves et particulièrement à l'état intermédiaire entre le sommeil et la veille *(Borderland cases)* [1]. Une mère voit apparaître à son lit le fantôme de son fils, qui vient d'être tué dans une collision de deux vapeurs : le fantôme a l'air triste, la tête est entourée de bandages, ses vêtements sont souillés : d'après les témoins de la catastrophe, le malheureux était réellement habillé comme l'avait vu sa mère.

D'autres voient des fantômes vaporeux se promener dans les appartements où ils se trouvent, et se retirer par une porte, ou à travers la muraille, — passer devant la fenêtre — s'asseoir et disparaître. Parfois, le sujet entend son nom et éprouve une sensation de contact sans en apercevoir la cause. Il arrive que plusieurs sens soient simultanément excités, ou même, ce qui est rare, qu'il y ait réciprocité d'influences entre l'agent et le sujet. On allègue aussi des cas où les phénomènes télépathiques auraient influencé en même temps, de façons différentes, plusieurs sujets.

[1]) Mason, *Telepathy and the subliminal self,* p. 269 ; 1897.

Il serait difficile d'attribuer tous les cas de télépathie à la supercherie ou à l'hallucination des observateurs.

Dans la mesure où leur réalité est reconnue ou tout au moins accordée, comment les expliquer ?

De nombreux auteurs qui les enregistrent avec complaisance [1]) y voient des exemples de communications suprasensibles entre des esprits. Nous dirons un mot, plus loin, de cette théorie pour le moins arbitraire.

La seule explication naturelle qui soit plus ou moins plausible est celle que nous avons supposée pour rendre compte de la suggestion mentale. La télépathie a ceci de commun avec la suggestion mentale ordinaire, que la communication entre l'agent et le sujet s'établit sans le secours des organes ; qu'à un même moment l'agent déploie une grande énergie, tandis que le sujet est dans un état d'hyperexcitabilité nerveuse favorable à la suggestion. Mais la distance parfois considérable entre l'agent et le patient ; la différence parfois constatée entre l'objet imaginé par le premier et le terme de l'hallucination du second ; enfin, le fait que le sujet n'a souvent, dans sa vie, qu'une seule hallucination télépathique, montre que si la suggestion mentale peut rendre compte de certains cas de télépathie, elle est assurément insuffisante pour les expliquer tous.

Intervient-il dans ces faits des facteurs naturels jusqu'à présent inconnus ? Ou sont-ils dus en tout ou en partie à des agents préternaturels ?

Le problème se pose, il n'est point résolu.

Passons aux phénomènes spirites et disons d'abord un mot de l'écriture automatique.

238. L'écriture automatique. — Au dire des spirites,

[1]) Cfr. Gurney, Myers et Podmore, *Phantasms of the living*, trad. Marillier, p. 218.

c'est par l'écriture automatique que les esprits entrent en relation avec les hommes.

Un sujet nerveux s'absorbe dans une lecture qu'il fait à haute voix. Sa main, munie d'un crayon, repose nonchalamment sur une feuille de papier. Un expérimentateur imprime à la main le mouvement à exécuter pour tracer une lettre, par exemple la lettre O ; après qu'il a abandonné la main, elle continue à écrire la même lettre. Au bout de quelques expériences, le sujet entraîné écrit automatiquement des lettres, des mots. On l'interroge à voix basse, il trace inconsciemment les réponses. Celles-ci sont parfois insignifiantes, mais parfois aussi elles ont un sens défini emprunté à des souvenirs lointains, ou paraissent dictées par une personnalité distincte du sujet ; communications de défunts, messages du démon [1]).

Encore une fois, il est difficile de faire, dans ce domaine, le départ entre la réalité et la fiction, entre la réalité naturelle et celle qui serait en dehors des lois de la nature, mais il n'est pas douteux que la suggestion et l'autosuggestion combinées expliquent, pour une large part, les expériences d'écriture automatique [2]). Le sujet ne répond généralement que ce qu'il sait ou ce qu'il a su ; on retrouve dans ce qu'il écrit son style et son caractère. On remarque chez l'auteur de cette écriture inconsciente, comme chez les sujets hypnotisés, un réveil de souvenirs qui dans l'état normal ne se produit pas.

Les « intuitions » de faits étrangers à la connaissance personnelle du sujet, attribuées par lui à un personnage invisible, sont-elles authentiques ? Dans l'affirmative, seraient-elles explicables sans une intervention préternaturelle ?

L'examen de la question nous ferait sortir des limites de la psychologie.

[1]) Cfr. Pierre Janet, *Névroses et idées fixes,* 1898.

[2]) Cfr. Bessmer, *Das automatische Schreiben,* dans les *Stimmen aus Maria-Laach,* 1902.

239. Les phénomènes spirites. — Nous dirons un mot de ces phénomènes étranges, moins à raison de leur signification psychologique qu'à cause du parti que l'on a voulu en tirer pour édifier une « nouvelle psychologie ».

Les médiums sont les prêtres de la religion spirite, les intermédiaires entre le monde invisible et le monde visible, entre les esprits désincarnés et les hommes qui mènent notre existence terrestre.

Le médium a avec les esprits des rapports physiques et des communications intellectuelles.

Parmi les phénomènes physiques, il faut citer les tables tournantes, les matérialisations, les lévitations, ou ascensions du corps humain, contrairement aux lois de la pesanteur [1]). Les spirites affirment que, dans leurs séances, ils voient des tables se lever, des meubles s'agiter, des cailloux pénétrer dans les appartements ; des caractères graphiques s'impriment sur des feuilles blanches, des bruits résonnent, des fantômes de mains ou de visages apparaissent dans la pénombre de la chambre ; le médium s'élève dans les airs. N'y aurait-il en tout cela que supercherie ou illusion ? Mais alors, comment serait-on parvenu à photographier des apparitions [2]).

Des « rapports intellectuels » s'établissent, au dire des spirites, entre les médiums et le monde invisible. Au moyen d'une combinaison conventionnelle de signes, on attache un sens aux coups successifs d'une table qui frappe le sol ; puis on interroge la table, elle donne des réponses sensées sur des choses secrètes ou mystérieuses.

Que penser de ces dires ?

L'expérience a démontré que la fraude entre comme fac-

[1]) Voir Dr Surbled, *La lévitation (Science catholique,* 1901).

[2]) Al. Aksakof, *Étude sur les matérialisations des formes humaines (Annales des Sciences psychiques,* 1897).

teur dans un certain nombre de ces phénomènes étranges : la photographie des esprits, divers cas de lévitation [1]), se résolvent en tricheries intéressées ou en erreurs déplorables. Il ne faut pas l'oublier, le spirite agit dans l'obscurité, au milieu d'une assistance généralement initiée et favorable. Toutefois, s'il y a des supercheries et des illusions, il est probable qu'il y a aussi des faits réels. Sont-ils naturels ?

Certes, il y a des propriétés du corps humain dont la science n'a pas encore évalué la puissance, journellement, on en découvre de nouvelles dont la signification demeure mystérieuse ; le magnétisme animal soulève des problèmes qui ne sont pas résolus. Est-il permis d'attendre de l'avenir une interprétation naturelle des phénomènes physiques relatés par les habitués des séances de spiritisme ? Nous en doutons beaucoup. Certains phénomènes paraissent tellement opposés aux lois ordinaires de la nature, que leur origine préternaturelle est pour le moins vraisemblable.

Il faut en dire autant, *a fortiori*, des tables parlantes. Si les « rapports intellectuels » affirmés par les spirites sont authentiques, nous les croyons inexplicables par des causes naturelles.

240. La soi-disant psychologie de l'avenir. Les théories spirites. — Plusieurs auteurs ont tenté de ramener à l'unité les phénomènes multiformes que nous avons parcourus dans ce chapitre : hypnose, suggestion, suggestion

[1]) Un médium fameux, Home, avait été l'auteur de lévitations attestées par un grand nombre de personnes, notamment par le savant physicien Crookes. « Je le vis s'élever, disait Crookes, lentement d'un mouvement continu et oblique, et rester pendant quelques secondes environ à six pouces du sol ; ensuite, il redescendit lentement ». Or, en 1886, à la veille de mourir, Home avoua à son ami, le Dr Philip Davis (*La fin du monde des esprits ; le spiritisme devant la raison et la science.* Paris, 1887), qu'il n'avait pas de commerce avec les *esprits* et qu'il avait indignement trompé le public sur la nature de son action. Ce n'était qu'un habile charlatan.

mentale, télépathie, écriture automatique, phénomènes spirites. Ils ont imaginé à cet effet quelques vues explicatives qu'ils considèrent comme les idées maîtresses d'une « psychologie de l'avenir ». Trois propositions résument leur pensée :

1° Il existe dans l'homme plusieurs consciences distinctes entre elles et distinctes de la conscience normale.

2° Au-dessous de ces moi partiels, il y a une âme immatérielle dans le passé et dans l'avenir. Cette âme est le moi « subliminal ».

3° Les consciences immatérielles de diverses personnes agissent directement l'une sur l'autre [1]).

A l'appui de la première proposition, on allègue que, au cours de la vie normale, dans l'enfance, durant le sommeil, la conscience ordinaire subit des interruptions ; que chez certains sujets hypnotisés la conscience se dédouble, qu'après le sommeil hypnotique le sujet n'a aucun souvenir de ce qu'il a accompli pendant l'hypnose et exécute, sans avoir conscience des ordres qu'il subit, des suggestions posthypnotiques.

La seconde proposition combine avec un panthéisme mal défini [2]) la vieille théorie de la métempsycose.

La troisième proposition ne doit pas faire illusion : Le spiritualisme nouveau n'est, chez la plupart de ses partisans, qu'un matérialisme déguisé. Aussi bien, la communication

[1]) Cette théorie du « polypsychisme » dont la paternité est revendiquée par Durand de Gros se retrouve, avec quelques variantes, dans la théorie de l'inconscient de von Hartmann, dans la théorie de la subconscience de M. Pierre Janet, dans la « conscience subliminale » de M. Myers. Voir Durand de Gros, *Les mystères de la suggestion*, p. 121, 1896.

[2]) « Je suppose, écrit M. Myers, que chacun de nous est en réalité une entité psychique durable beaucoup plus étendue qu'il ne le croit, une individualité qui ne peut jamais s'exprimer complètement par le moyen d'une manifestation corporelle. Le moi se manifeste par le moyen de l'organisme, mais il y a toujours quelque partie du moi non manifestée et toujours, à ce qu'il semble, quelque pouvoir d'expression organique en expectative ou en réserve... ». « Le moi subliminal désigne un agrégat

entre les esprits se fait, d'après eux, par une transmission d'influences matérielles.

En somme, le spiritisme est une sorte de vague panthéisme matérialiste.

Dieu, le « Grand Esprit », est la synthèse de tout l'univers visible et invisible.

Le mot « esprit » est un trompe-l'œil. L'homme est un composé de trois principes : un *corps matériel*, support et organe des deux autres ; l'*esprit*, principe de l'intelligence et de la volonté ; enfin, un principe intermédiaire qui, sans être incorporel ou spirituel, forme une sorte de soudure entre l'âme et le corps, et exerce, dans la vie présente et après la mort, une activité prédominante : l'*âme*, *périsprit*, *corps astral*, *double*. Ce périsprit, qui détrône l'âme immatérielle de l'ancienne psychologie, peut se séparer du corps et agir à distance ; grâce à lui, les esprits des défunts conversent avec les médiums.

Nous n'avons pas à discuter en philosophie ces spéculations arbitraires.

Nous reviendrons cependant sur les faits que les spirites interprètent comme un « dédoublement » de la personnalité ; nous montrerons aussi, ailleurs, que les âmes n'existent pas avant leur union avec le corps ; que la métempsycose, les migrations astrales sont des conjectures sans fondement.

Quant au monisme panthéiste, on l'examine en théodicée.

Dans une *Première Section* nous avons groupé, sous le titre *Les sens et la raison*, les faits qui ressortissent principa-

de personnalités latentes ayant des pouvoirs de perception et d'action imparfaitement connus, mais dont aucune n'est identique à l'individualité supposée au-dessous d'elles, ni autorisée en aucune façon à prétendre partager « l'indivisibilité et l'incorruptibilité que le philosophe attribue à une âme incorporelle ». Myers, *De la conscience subliminale (Annales des sciences psychiques*, 1897).

lement à l'ordre cognitionnel et nous avons cherché à démêler leurs mutuelles influences.

Dans une *Seconde Section* nous soumettrons rapidement au même travail d'analyse et de comparaison les faits d'ordre volitionnel.

DEUXIÈME SECTION

La volonté et les autres activités de l'âme

SOMMAIRE : 241. La volonté et les autres activités de l'âme. — 242. Influence des diverses opérations de l'âme sur la volonté. — 243. Influence de la volonté sur les autres opérations de l'âme. — 244. L'empire de la volonté sur elle-même. Les conditions d'une volonté parfaite. — 245. L'exercice de la volonté. L'habitude. Les vertus morales. — 246. États anormaux ou « maladies » de la volonté.

241. La volonté et les autres activités de l'âme. — Toutes nos actions s'influencent les unes les autres ; nous avons suivi les mutuelles influences des sens et de la raison; soumettons au même examen le vouloir dans ses rapports avec les autres opérations de l'âme.

Pour procéder avec ordre, nous considérerons en premier lieu les influences des diverses opérations de l'âme sur la volonté et, en second lieu, l'influence de la volonté sur les autres manifestations de la vie.

242. Influence des diverses opérations de l'âme sur la volonté. — 1° *L'intelligence.* Elle exerce l'influence principale et *directe*, en proposant à la volonté son objet propre.

Comme tout autre être créé, l'homme a sa fin à réaliser et dirige naturellement vers elle toute son activité.

La conscience nous dit que la volonté aspire à mieux que les biens particuliers placés immédiatement à sa disposition ; elle veut le bien, le plus grand bien.

La mission de l'intelligence est de présenter à la volonté non point seulement telles ou telles choses bonnes, mais la bonté même des choses : c'est là sa principale fonction, sa raison d'être.

2° *Les sens externes et internes* exercent une influence *indirecte* sur la volonté par l'intermédiaire de l'intelligence. En fait, l'intelligence est influencée par la façon dont les sens accomplissent leur opération préliminaire, et la volonté en ressent le contre-coup.

Sans doute, la volonté reste libre, car il lui est loisible d'appliquer l'intelligence à la considération de l'objet présenté par les sens, de lui faire examiner si cet objet convient à la nature d'un être raisonnable, si le bien qu'il renferme l'emporte sur le mal dont il est entaché ; mais chaque fois qu'un bien quelconque présenté par les sens est saisissant, la volonté court grand risque de se laisser entraîner.

« Il est donc très important que les activités sensitives soient bien ordonnées et n'offrent à l'intelligence que des objets préparés conformément aux lois rationnelles et morales : la volonté sera ainsi dirigée doucement vers la bonne voie. Le sage ne néglige pas, pour faciliter la droiture et l'énergie dans le bien, le secours des sens, de l'imagination, de la raison particulière et de la mémoire »[1]).

3° *L'appétit sensitif.* — D'abord, l'appétit sensible influence directement la volonté. En effet, — c'est là loi générale, — à un accroissement d'énergie dans une direction correspond une diminution proportionnelle dans les directions opposées[2]).

[1]) Gardair, *Les passions et la volonté*, p. 403. « Voluntas non solum movetur a bono universali apprehenso per rationem, sed etiam a bono apprehenso per sensum ; et ideo potest moveri ad aliquod particulare bonum absque passione appetitus sensitivi : multa enim volumus et operamur absque passione per solam appetitus electionem, ut patet in his in quibus ratio renititur passioni ». 1a 2æ, q. X, art. 2, ad 3.

[2]) « Quum enim omnes potentiæ animæ in una essentia animæ radicentur, necesse est quod, quando una potentia intenditur in suo actu,

Quelquefois, l'objet de la volonté coïncide avec celui de l'appétit sensible et, dans ce cas, l'appétit sensible fortifie la volonté supérieure. Mais lorsque les objets des deux tendances s'excluent, la volonté supérieure perd en énergie ce que lui soustrait l'appétit animal.

Il y a une autre influence de l'appétit sensitif qui, pour être moins directe, n'en est pas moins efficace : celle des passions sur la connaissance.

Les passions troublent souvent l'organisme et, par une suite indirecte, la sérénité de l'intelligence.

Les passions, en outre, exercent une influence puissante sur la connaissance sensible ; par suite des inclinations ou des répulsions qu'elles entretiennent dans l'âme, elles contribuent à fixer dans l'imagination la représentation de certains objets, à en exclure d'autres : d'où une influence souvent néfaste sur la rectitude du jugement, sur la droiture et la fermeté de la volonté [1]).

4° Reste l'influence *indirecte et plus éloignée* de la vie végétative sur le fonctionnement de la vie sensitive et de la vie intellective.

Cette influence s'explique par le lien qui rattache à la nutrition, à la circulation du sang, au jeu accéléré ou ralenti du cœur, les excitations cérébrales, les phénomènes psychiques de la sensation ou de la pensée.

Aussi les faits abondent qui montrent l'influence de la santé

altera in suo actu remittatur vel etiam totaliter in suo actu impediatur : tum quia omnis virtus ad plura dispersa fit minor ; unde e contrario quando intenditur circa unum, minus potest ad alia dispergi... ». 1a 2æ, q. LXXVII, a. 1.

[1]) « Manifestum est quod secundum passionem appetitus sensitivi immutatur homo ad aliquam dispositionem. Unde secundum quod homo est in passione aliqua, videtur ipsi aliquid conveniens, quod non videtur ei extra passionem existenti; sicut irato videtur bonum, quod non videtur quieto. Et per hunc modum ex parte objecti appetitus sensitivus movet voluntatem ». 1a 2æ, q. IX, a. 2.

ou des troubles de l'organisme sur l'état affectif et, par contre-coup, sur les dispositions morales de l'âme, et réciproquement l'influence de l'état moral d'une âme sur les passions et l'influence de celle-ci — telle, par exemple, l'influence de l'énergie ou de la peur — sur le mouvement régulier ou irrégulier de la vie organique.

243. Influence de la volonté sur les autres opérations de l'âme. — La volonté commande à toutes les activités de l'âme, non d'une façon absolue, mais cependant avec une réelle efficacité, *non modo despotico*, *sed politico*, ainsi que s'expriment les moralistes [1]).

1° La volonté agit sur l'*intelligence :* elle l'*applique* à la considération *attentive* d'un objet donné ou l'en détourne ; elle soutient ou relâche sa vigueur d'application ; corrobore par des sympathies ou infirme par des répugnances les convictions spéculatives.

Il peut sembler contradictoire d'attribuer à la volonté un pouvoir sur l'intelligence : l'intelligence ne précède-t-elle pas, en effet, l'action de la volonté, n'est-elle pas chargée de présenter à la volonté l'objet à vouloir ?

Mais la contradiction n'est qu'apparente.

Lorsque la volonté est mise en mouvement par la présentation spontanée du bien abstrait et universel, elle est capable de vouloir tous les biens particuliers compris dans la sphère du bien.

Or, tel acte intellectuel, à tel moment, se présente comme un de ces biens particuliers.

[1]) Cfr. Balmès, *Art d'arriver au vrai,* passim.

Saint François de Sales le dit si bien en son simple langage : « Parmi les innombrables multitudes et variétés d'actions, mouvements, sentiments, inclinations, habitudes, facultés et puissances qui sont en l'homme, Dieu a établi une naturelle monarchie, et c'est la volonté qui commande et domine sur tout ce qui se trouve en ce petit monde ».

Donc la volonté pourra le vouloir et, par cette volition, donner à l'activité de l'intelligence une direction voulue.

2° On comprend aussi, d'après cela, l'action de la volonté sur les *facultés cognitives sensibles* en connexion avec l'intelligence et, par elles, sur l'appétit sensitif et les passions.

Mais, dans l'exercice de la vie sensitive, il faut tenir compte d'un autre facteur, le corps, avec ses dispositions innées ou acquises qui, elles, ne dépendent nullement de la raison : aussi l'imagination, la mémoire, les passions ne sont-elles pas toujours dociles, tant s'en faut, à la direction de la volonté raisonnable.

De plus, il ne faut pas négliger la répercussion des activités sensibles sur notre volonté.

3° La volonté agit encore, d'une manière plus directe, sur les *passions :* elle les fortifie ou les contient, au moins dans une certaine mesure : action du même genre que celle que nous avons reconnue plus haut aux passions sur la volonté.

4° La volonté exerce l'action indirecte sur les *mouvements du corps* [1], par l'intermédiaire de l'appétit sensitif. Nous avons étudié plus haut l'influence directe de l'appétition sensible sur l'appareil locomoteur ; nous avons vu notamment les mouvements de l'animal nécessairement déterminés par les impulsions de l'instinct.

5° Enfin, la volonté influence même la *vie végétative*, par l'action qu'elle exerce sur l'activité de l'esprit, des sens et de l'organisme.

A propos de cette influence de la volonté sur les fonctions de la vie organique, disons duelques mots de ce que les physiologistes appellent pouvoir d'*inhibition.*

Chez l'individu normal, les fonctions inférieures, orga-

[1] « Anima non movet corpus per esse suum, secundum quod unitur corpori ut forma, sed per potentiam, cujus actus præsupponit jam corpus effectum in actu per animam, ut sic anima secundum vim motivam sit pars movens, et corpus animatum sit pars mota ». Iª, q. 76, art. 4, ad 2.

niques et réflexes, ne sont jamais complètement indépendantes des centres supérieurs de la vie psychique.

Il est d'expérience vulgaire que la volonté peut entraver et même supprimer certains réflexes ; tous les jours nous utilisons ce pouvoir pour prévenir le bâillement, la toux, le rire, les larmes, l'éternuement, le dégoût, etc.

Mais, même en dehors de tout vouloir conscient, l'encéphale exerce, d'une façon constante, une action coercitive sur notre vie réflexe.

En effet, les expériences de Setschenow, de Herzen, de Schiff, de Vulpian et d'autres ont établi que l'abolition, l'affaiblissement de l'influence cérébrale augmentent sensiblement l'intensité des réflexes médullaires. Les recherches faites sur les animaux et les observations sur l'homme ont donné des résultats concordants. Ainsi, chez l'homme, les mouvements médullaires sont plus faciles et plus énergiques, durant le sommeil, lorsque la moelle cervicale est écrasée, ou sous l'action déprimante des anesthésiques, par exemple du chloroforme.

Les expériences en sens inverse confirment cette thèse. L'irritation du cerveau produit une inhibition plus grande, quelquefois une suspension complète de certains réflexes. La strychnine, un acide, une violente commotion, des excitations sensorielles puissantes, des douleurs vives affaiblissent nos réflexes moteurs et peuvent même troubler ou arrêter certaines sécrétions glandulaires, comme celle du suc salivaire et amener le dessèchement de la bouche.

Plus la vie consciente et volontaire se développe, plus cette influence inhibitive est accentuée. Chez l'enfant en bas âge elle est moins sensible que chez l'adulte.

« Le cerveau, dit M. Ch. Richet, tend constamment à ralentir et à modérer les actes réflexes, la moelle envoie incessamment des excitations au cerveau. Plus le cerveau est actif, puissant, plus les actions réflexes sont diminuées, ralen-

ties. Aussi, dans la série des êtres, ce sont les animaux, dont le pouvoir psychique est le plus puissant qui ont le pouvoir réflexe le plus faible » [1]).

Reste à considérer l'influence de la volonté sur elle-même.

244. L'empire de la volonté sur elle-même. Les conditions d'une volonté parfaite. — La volonté n'a pas seulement le pouvoir d'agir sur les autres opérations de l'âme, mais, puissance spirituelle, elle a le pouvoir d'agir sur elle-même. « Inclinatio (agentis) ad agendum quod intellectu conceptum est, pertinet ad voluntatem », dit saint Thomas [2]). Il appartient à la volonté de nous incliner à accomplir le dessein conçu par l'intelligence.

La perfection de la volonté consiste à agir avec *rectitude*, *énergie*, *prudence* et *persévérance*.

Une volonté parfaite doit agir avec *rectitude*, c'est-à-dire se donner pour *but* la fin *réelle* de la nature humaine : — on démontre en philosophie morale quelle est cette fin — et lui subordonner toutes les énergies de l'âme, comme autant de *moyens*.

A cet effet, la volonté agira sur les passions sensibles, sur les sentiments et les déterminations suprasensibles, de deux façons : indirectement, par l'intermédiaire des sens, de l'imagination ou de l'intelligence ; directement, en stimulant ou en modérant, selon le cas, leur activité.

Cette fin et ces moyens, la volonté doit les vouloir avec *énergie*, avec *constance*, avec *prudence*.

Nous reviendrons, tout à l'heure, sur ces qualités de la volonté.

« Le but à poursuivre ici, écrit M. Payot, c'est l'énergie de l'attention volontaire, énergie qui se traduit non seulement

[1]) *Essai de psychologie générale*, p. 80. Paris, Alcan, 1903.
[2]) *Sum. Theol.*, Ia, q. 19, art. 4.

par la vigueur, la fréquence des efforts, mais encore et surtout par une orientation très nette de toutes les pensées vers une fin unique et par la subordination, pendant le temps nécessaire, de nos volitions, de nos sentiments, de nos idées à la grande idée directrice dominatrice pour laquelle nous travaillons. Idéal duquel la paresse humaine nous éloignera toujours, mais que nous devons tendre à réaliser le plus complètement possible »[1]).

Comment s'obtient la formation de la volonté ? Par l'exercice et l'acquisition de bonnes habitudes.

245. L'exercice de la volonté. L'habitude. Les vertus morales. — La volonté est susceptible de perfectionnement : celui-ci demande l'effort.

La nature humaine est rebelle à l'effort, surtout, à l'effort continu.

Aussi, pour arriver à la maîtrise de soi, il ne suffit pas d'élans intermittents, tels que les passions, qui sont par nature transitoires, peuvent en engendrer ; il faut un effort soutenu, la fixation de l'énergie en habitudes.

Les actes de l'intelligence et de la volonté ne s'évanouissent pas complètement avec le moment qui les a vus naître ; ils laissent après eux un dépôt, dont la répétition superpose les couches successives et forme à la longue le sol sur lequel s'appuie la fermeté de la volonté.

Les habitudes sont les ressorts de l'énergie volontaire. Vouloir c'est pouvoir. Le peuple anglais dit admirablement : « Where is a will, there is a way ».

Elles servent au perfectionnement de la vie intellectuelle et de la vie morale.

Dans l'ordre intellectuel, l'habitude du travail doit com-

[1]) Payot, *L'éducation de la volonté,* p. 20. Paris, Alcan, 1884.

On consultera utilement sur ce sujet le livre si bien étudié du P. Gillet, *L'éducation du caractère.* Bruges, Desclée, 1910.

battre non seulement l'inertie de la volonté ou la paresse proprement dite, mais encore cette autre forme de paresse qui consiste dans l'éparpillement des efforts.

« On peut dire que la loi absolue qui régit le travail intellectuel, c'est que les idées et les sentiments que nous avons seulement logés en nous comme on loge en une hôtellerie les hôtes de passage, sont et demeurent pour nous des étrangers que nous aurons bientôt oubliés.

» Une idée importante qui ne fait que passer en nous est comme nulle et non avenue. Il faut qu'on lui accorde une attention répétée, fréquente, cordiale ; il faut se garder de l'abandonner avant qu'elle puisse vivre d'elle-même, avant qu'elle soit devenue un centre d'organisation. Il faut la maintenir dans la conscience longtemps, y revenir souvent : elle acquerra ainsi la vitalité nécessaire pour attirer à elle, par cette force mystérieuse d'aimantation qu'on appelle l'association des idées, des pensées fécondes et des sentiments puissants, et pour se les incorporer.

» Ce travail d'organisation de l'idée ou du sentiment s'effectue lentement, par la méditation calme et patiente. Il en est de ces développements comme de ces admirables cristaux de laboratoire : ils exigent, dans le sein d'un liquide absolument tranquille, le dépôt lent et régulier de millions de molécules Voilà en quel sens toute découverte est l'œuvre de la volonté. C'est « en y pensant toujours », que Newton vérifia sa découverte de la gravitation universelle. Le génie n'est qu'une longue patience » [1]).

Dans l'ordre moral, le perfectionnement de la volonté comprend un double effort continu, la résistance au mal et la pratique positive du bien.

Cet effort engendre graduellement dans la volonté des dispositions habituelles, que l'on appelle les vertus ; elles ajoutent à son énergie et facilitent l'essor de son activité. En voulant le bien, la volonté se rend capable de le vouloir encore et de le vouloir mieux.

Les vertus *morales* sont principalement au nombre de quatre : la *prudence*, la *justice*, la *tempérance* et le *courage* [2]).

[1]) Payot, *ouv. cit.*, p. 19.

[2]) Sur le fondement de cette division et l'analyse approfondie des vertus *morales*, consulter S. Thomas, *Sum. Theol.*, 2ª 2æ, q. 51 et seq. Outre les vertus morales, il faut distinguer, observe le saint Docteur,

On les a appellées « cardinales » ou fondamentales, parce que toutes les autres s'y appuient plus ou moins directement.

La *tempérance* modère les passions sensuelles (**137**), et, par conséquent, aussi les sens et l'imagination ; la *force* ou le *courage* stimule la faiblesse ou la paresse en face de l'obstacle ; ces deux vertus fortifient la volonté : davantage maîtresse d'elle-même, elle poursuit avec plus de *constance* et d'*énergie*, sans excès ni faiblesse, le but qu'elle s'est proposé d'atteindre.

La *justice* a pour objet nos rapports avec autrui, elle nous aide à respecter les exigences naturelles que ces rapports entraînent.

La *prudence*, enfin, nous apprend à employer judicieusement avec *mesure*, sous le contrôle de la raison, les moyens que nous mettons en œuvre pour réaliser la fin que nous sommes appelés à réaliser.

Aidée de ces vertus, la volonté se trouve dans la meilleure situation possible pour vouloir d'une manière souveraine, constante, énergique et prudente, le vrai but de la nature humaine et les moyens qui y sont adaptés, et pour réaliser, par conséquent, aussi parfaitement que le comportent les conditions de la vie présente, l'idéal d'une *bonne volonté.*

Rapprochons de cet idéal les formes d'activité volontaire qui s'en écartent, et nous aurons la signification de ce que l'on a appelé les états pathologiques ou « les maladies de la volonté ».

246. États anormaux ou “ maladies „ de la volonté. — Les états anormaux de la volonté peuvent dépendre de notre liberté, ou en être indépendants ; en d'autres mots, ils peuvent être *acquis* ou *naturels.*

des vertus *théologiques,* la foi, l'espérance et la charité, dont l'objet est la *fin* de l'ordre surnaturel, c'est-à-dire Dieu lui-même.

Les premiers intéressent la philosophie morale [1]), les seconds la psychologie.

La volonté parfaite a *un* but choisi par elle sous la direction de la *raison*, elle le veut avec *constance* et y subordonne tous les moyens dont elle peut disposer.

Le défaut de cette qualité maîtresse fait les caractères *capricieux* dont les personnes hystériques nous fournissent le type achevé [2]). Leur mobilité, l'incoordination de leurs désirs et de leurs actes, contrastent d'une manière frappante avec la volonté souveraine, toujours d'accord avec elle-même, qui s'est fixé librement et sagement *un* but, le poursuit avec *constance* et y fait *converger* toutes ses énergies.

Le second trait distinctif d'une volonté-type, c'est l'*énergie* combinée avec la *prudence* : vouloir puissamment, efficacement, et toujours sous la direction de la raison.

A cet état de la volonté, s'opposent surtout deux anomalies [3]) : l'une par *défaut*, on l'a appelée du nom d'*aboulie* ; l'autre par *excès*, c'est un état *impulsif* dans lequel la volonté se trouve sous l'empire d'impulsions puissantes, parfois entraînantes, qui ne sont pas librement consenties : lorsque cet état arrive à son paroxysme, il constitue la *folie impulsive* ou instinctive et la *folie morale*.

Le groupe de faits que les médecins rangent sous le nom

[1]) Le désordre de la volonté, qui consiste à se détourner du vrai *but* de la nature humaine, est la *faute*, en langage chrétien, le *péché*, le péché proprement dit, « grave ou *mortel* ».

De même que les *vertus* morales disposent la volonté à vouloir le but moral de la vie humaine et les moyens qui y conduisent, de même la volonté est susceptible d'*habitudes vicieuses* ou de *vices* qui l'inclinent en sens contraire.

L'éducation morale doit combattre les inclinations désordonnées, et chercher à implanter de bonnes *habitudes*, des *vertus*. « L'éducation s'adresse à la volonté à travers la pensée », dit très bien P. Bourget.

[2]) Nous parlons plus loin de l'hystérie.

[3]) Voir Maudsley, *Pathologie de l'esprit*, ch. VII, p. 346. — Nous ne considérons ici que les états pathologiques de la *volonté*. Nous reparlerons plus loin des formes de la folie.

d'*aboulie* est ainsi caractérisé : les organes du mouvement sont intacts, l'intelligence est lucide, le jugement sain, le sujet sait ce qu'il devrait vouloir, connait les moyens qu'il faudrait mettre en œuvre pour cela, mais ne sait pas se décider à agir [1]). Les formes d'*aboulie* sont néanmoins des plus variées [2]).

Les *impulsifs* sont, en quelque sorte, à la merci de leurs passions ou des sollicitations indélibérées de la volonté. Tantôt celles-ci sont subites, inconscientes [3]), tantôt elles sont conscientes [4]) ; mais, conscientes ou inconscientes elles

[1]) Cette paralysie de la volonté est un des effets de l'abus de l'opium. Th de Quincey l'a décrite d'après sa propre expérience : « Cet état de torpeur intellectuelle je l'ai éprouvé plus ou moins, dit-il, durant les quatre années que j'ai passées sous l'influence des enchantements de l'opium. C'était une telle misère qu'on pourrait dire en vérité que j'ai vécu à l'état de sommeil. Rarement j'ai pu prendre sur moi d'écrire une lettre : une réponse de quelques mots, c'est tout ce que je pouvais faire à l'extrême rigueur, et souvent après que la lettre à répondre était restée sur la table des semaines et même des mois... Le mangeur d'opium ne perd ni son sens moral ni ses aspirations : il souhaite et désire aussi vivement que jamais exécuter ce qu'il croit possible, ce qu'il sent que le devoir exige ; mais son appréhension intellectuelle dépasse infiniment son pouvoir non seulement d'exécuter, mais de tenter... Il se débarrasserait de sa vie, s'il pouvait seulement se lever et marcher ; mais il est impuissant comme un enfant et ne peut même essayer de se mettre sur pied ». *Confessions*, etc..., pp. 186-188. Cfr. Ribot, *Les maladies de la volonté*, p. 41.

[2]) Voir Pierre Janet, *Névroses et idées fixes* Paris, Alcan, 1898.

[3]) « J'ai vu, dit Luys, un certain nombre de malades, ayant fait des tentatives réitérées de suicide, en présence de gens qui les guettaient, et qui n'en gardaient aucun souvenir dans leurs phases de lucidité... Et ce qui met en lumière l'inconscience de l'esprit dans ces conditions, c'est que les malades ne s'aperçoivent pas de l'insuffisance des procédés qu'ils emploient. Ainsi, une dame qui faisait des tentatives de suicide toutes les fois qu'elle voyait un couteau de table, ne s'est pas aperçue qu'un jour où je l'épiais j'avais substitué à ce couteau un instrument inoffensif. Un autre malade tenta de se pendre à l'aide d'une corde à moitié pourrie, incapable de supporter une faible traction ». Cité par Ribot, p. 73.

[4]) Les aliénistes citent des cas d'individus qui annoncent eux-mêmes les crimes qu'ils vont commettre et demandent qu'on les en empêche. Maudsley rapporte qu'un paysan de vingt-sept ans, pris d'impulsions

exercent une action exceptionnellement puissante sur la volonté et peuvent même être irrésistibles.

Entre ces états pathologiques et l'état idéal de la volonté auquel nous les avons opposés, il y a d'ailleurs une série presque infinie de nuances intermédiaires.

Ces faits prouvent une fois de plus la *solidarité intime* « du corps et de l'esprit », c'est-à-dire la *dépendance mutuelle* des diverses opérations dont l'homme est à la fois le principe et le sujet.

irrésistibles à commettre un meurtre, demandait qu'on l'enfermât pour éviter un crime. « Quand cela me prend, criait-il, il faut que je tue quelqu'un, ne serait-ce qu'un enfant ». Maudsley, *ouv. cit.*, ch. VII, p. 359.

ARTICLE TROISIÈME

Nature du premier principe de la vie chez l'homme

PREMIÈRE SECTION

L'âme raisonnable est spirituelle

SOMMAIRE : 247. Le phénoménisme psychologique : une équivoque. — 248. Preuve de la *substantialité* du moi. — 249. Le premier principe de la vie chez l'homme est une substance *corporelle*. — 250. Le premier principe de la vie raisonnable chez l'homme est *spirituel :* sens de la thèse. — 251. Preuve de la *spiritualité* de l'âme raisonnable. — 252. La notion de simplicité. — 253. Preuve de la *simplicité* de l'âme raisonnable. Première partie de la thèse : L'âme humaine n'est pas composée de parties *quantitatives*. — 254. Preuve de la seconde partie de la thèse : L'âme humaine n'est pas composée de parties *constitutives*. — 255 Comment les opérations spirituelles de l'âme humaine dépendent de la matière. — 256. Le cerveau est-il « l'organe de la pensée » ? — 257. Objections à la thèse de la spiritualité de l'âme. Réponses. — 258. Synthèse de la psychologie spiritualiste.

247. Le phénoménisme psychologique : une équivoque. — Nous avons reconnu qu'il se produit en nous des actes vitaux d'ordre végétatif : nutrition, reproduction ; d'autres, d'ordre sensitif : connaissance sensible, appétition, locomotion ; d'autres, enfin, d'ordre suprasensible : intellection, volition.

Chacun de ces actes se présente immédiatement à la conscience inhérent à un sujet : La nutrition se passe en *quelque chose* ou en *quelqu'un* qui se nourrit ; la vision, le désir, la locomotion, etc., appartiennent à *quelqu'un* qui voit, désire, se déplace.

Vainement l'on voudrait se persuader que la vie psychique n'est qu'un écoulement de phénomènes ; « qu'il n'y a, selon l'expression de Taine, que nos événements, sensations, images, souvenirs, idées, résolutions ; qu'ils constituent notre être et que notre moi n'a pas d'autres éléments [1] ; que, suivant le langage de Huxley, « ce que nous appelons esprit n'est qu'un faisceau ou une collection de perceptions unies au moyen de certaines relations » [2] ; vainement l'on tente de « faire une psychologie sans âme » ; quoi que l'on fasse, on pose inévitablement « un quelque chose qui sert de *substratum* aux actes », ainsi que s'exprime Herbert Spencer [3].

Pourquoi, en effet, parler de *nous*, de *nos* événements, de *notre être*, de *notre moi*, s'il n'y a que des événements, si *nous* ne sommes rien ?

En réalité, l'acte vital conscient n'est saisissable que dans le moi où il est engagé.

Le moi le produit, le moi le reçoit.

En tant qu'il produit les actes vitaux, le moi s'appelle *nature*. La *nature* est, par définition, le premier principe interne des opérations propres à un être. La *substance* est une chose existant en soi, indivise, distincte de toute autre.

Les phénoménistes les plus intransigeants sont incapables de nier l'existence en nous d'une nature, d'une substance ainsi définies. Aussi bien, ils n'entendent pas, au fond, les nier. Mais ils se méprennent sur la thèse qu'ils contredisent [4].

Ils s'imaginent que les substantialistes croient à l'existence d'un fonds inerte, permanent, à la surface duquel s'agiteraient des événements successifs. Or, se disent-ils, le moi ne se saisit jamais qu'en pleine activité, et chacun des actes qu'il

[1]) *De l'intelligence,* I, p. 343.

[2]) *Hume,* L. II, c. II, p. 64. London, 1886.

[3]) *Princ. de Psych.*, 2me partie, § 58.

[4]) On a examiné cette méprise et discuté *ex professo* le phénoménisme en *Ontologie,* nos 138-144.

produit n'a qu'une existence éphémère. A quoi bon préconiser un moi, — substance, nature, âme — qui, en tout état de cause, nous échappe et traiter avec une sorte de hauteur dédaigneuse la seule réalité qui se pose effectivement devant la conscience ?

Si les substantialistes soutenaient la thèse que les phénoménistes leur prêtent, nous nous garderions bien de prendre parti pour eux. Mais ils n'opposent pas la nature à son acte, la substance à son accident comme on oppose une entité A à une entité B tout autre que la première. Jamais, selon eux, ni dans le moi ni dans le monde extérieur, l'expérience ne saisit une substance sans accidents, ou un accident sans substance.

Lorsque nous affirmons l'existence de substances, en particulier la substantialité du moi, nous voulons uniquement dire ceci : Point d'action sans quelqu'un qui agit, point de sensation, de conception, de résolution sans un *principe* qui produit ces diverses actions, sans un *sujet* en qui elles se passent. Lorsque Taine nie les substances, il nous cherche querelle sur le mot, mais il garde la chose, car à propos des sensations, par exemple, il distingue les sensations et « *une possibilité permanente de sensations* ».

248. Preuve de la substantialité du moi. — Dans les termes qui viennent d'être définis, la thèse a à peine besoin de preuve. Deux arguments la mettent en évidence.

1er Argument. — Le témoignage de la conscience qui, en chaque action vitale, saisit sur le vif celui qui agit, en chaque passion celui qui pâtit. « *In hoc aliquis percipit se animam habere, et vivere et esse, quod percipit se sentire et intelligere et alia hujusmodi vitæ opera exercere* » [1]).

D'ailleurs, il nous est impossible de percevoir sans perce-

[1]) S. Thomas, *De verit.*, q. 10, art. 8, c.

voir quelque chose. Or, de deux choses l'une : ou ce quelque chose que nous percevons subsiste par soi, « stands by itself », c'est une substance ; ou ce que nous percevons n'existe qu'en un autre, et alors cet autre est une substance. Dans les deux cas, la perception a pour terme une substance.

Représentez-vous les actes exprimés par les verbes *marcher, se bien porter, s'asseoir* ; aucun d'eux ne se suffit, chacun présuppose quelqu'un, *celui* qui marche, *celui* qui se porte bien, *celui* qui est assis.

Ces actes qui n'existent et ne se conçoivent que dépendamment de quelque chose de présupposé, on les appelle *accidents* ; ce qui est présupposé s'appelle *substance*, *sujet*, ὑποκείμενον.

Mais, encore une fois, la substance n'est pas une entité qui existe sans accidents, les accidents ne sont pas superposés à la substance.

Néanmoins, nous nous rendons compte que, en cet être un qu'est la substance affectée de ses accidents, les multiples réalités saisies par la pensée abstractive n'accomplissent pas le même rôle et, par suite, ne sont pas identifiables.

Certaines réalités — tels les actes qu'expriment les verbes marcher, s'asseoir, sentir, etc... — ne sont possibles que dépendamment d'une réalité antérieure ; celle-ci — la substance — est essentiellement indépendante de chacune de celles-là. « Substantia, dit avec une admirable précision saint Thomas, est res cujus naturæ debetur esse non in alio ; accidens vero est res, cujus naturæ debetur esse in alio » [1].

Appliqué à la considération des divers phénomènes qui se passent en nous, ce raisonnement permet donc de conclure à la substantialité du moi.

2d Argument. — Si l'âme humaine ne différait pas de ses

[1]) *Quodlib.* IX, art. 5, ad 2.

actes, comment le *souvenir*, le sentiment de la *continuité du moi*, celui de la *responsabilité* seraient-ils possibles ?

« Si tout se confond avec les phénomènes, nous ne pouvons être que des événements inconnus les uns aux autres ; pour que ces événements nous apparaissent dans leur unité, pour que nous puissions *constater leur succession*, « leur *série*, leur *file* » en nous, il est donc nécessaire qu'il y ait autre chose qu'eux-mêmes ; dès lors, cette autre chose, ce lien qui les rattache, ce principe qui les voit se succéder, qu'est-ce, sinon un *non-événement*, un *non-phénomène*, c'est-à-dire, une substance, le moi substantiellement distinct de ses sensations » ! [1])

Aussi bien, lorsque Taine parle « d'une possibilité permanente de sensations », que veut-il dire ?

Assurément, il ne parle pas seulement d'une possibilité *intrinsèque*, pour signifier qu'il n'est pas contradictoire que, telles ou telles conditions venant à se réaliser, certains actes surgissent.

Il affirme donc la possibilité *extrinsèque* de sensations, c'est-à-dire l'*existence*, dans la nature, de tout ce qui est nécessaire pour faire apparaître, dans de certaines conditions, des sensations.

Cette possibilité extrinsèque pourrait être *transitoire*, mais Taine la pose *permanente :* qu'est-ce à dire, sinon qu'il existe un sujet qui survit à chacune des sensations éphémères et demeure capable d'en produire : la nature, la substance du moi ?

Le moi, premier principe des actes vitaux qui se passent chez l'homme, est donc une substance.

Quelle est cette substance ?

[1]) Th. Fontaine, *La sensation et la pensée,* p. 23. — Cfr. P. Janet, *La crise philosophique,* p. 31.

249. Le premier principe de la vie chez l'homme est une substance corporelle. — Il se passe chez l'homme des phénomènes de nutrition ; de multiples actions qui appartiennent à la vie sensitive : sensations, images, appétitions, mouvements spontanés. Or, on a montré que toutes ces actions sont des fonctions d'organes corporels. « Actus vitæ vegetativæ et sensitivæ sunt actus compositi vel conjuncti ». Donc le principe qui les produit et en qui elles s'accomplissent est corporel.

250. Le premier principe de la vie raisonnable est spirituel : Sens de la thèse. — On appelle *spirituelle* une *action* qui n'a point d'organe pour principe et pour sujet. On appelle *spirituel* le *sujet* capable d'exister et d'agir sans dépendre intrinsèquement d'un organisme ou, en termes plus généraux, de la matière.

Nous disons : sans dépendre *intrinsèquement* de la matière : Il est possible, en effet, que l'exercice d'une action immatérielle soit subordonné à l'exercice préalable d'autres actions, qui auraient en des organes matériels leur principe et leur siège : l'action qui, *en elle-même*, ne procéderait pas d'un organe, et n'appartiendrait pas à un organe n'en serait pas moins immatérielle. Cette supposition, nous le verrons plus loin, se vérifie chez l'homme. Aussi, il est prudent de dire, pour préciser le caractère immatériel de l'activité humaine, qu'elle est spirituelle *en elle-même*, *intrinsèquement*, *subjectivement*, encore qu'elle soit *par ailleurs extrinsèquement*, *indirectement* dépendante de la vie organique et, conséquemment, de la matière.

Dans l'ordre logique, la raison va de l'acte à celui qui l'émet et le reçoit ; dans l'ordre ontologique, le principe devance son acte, le sujet est présupposé à ses accidents.

Au point de vue logique, on définira donc la *substance spirituelle* le sujet capable d'agir et d'exister sans matière ;

mais, en conformité avec l'ordre ontologique, on aimera mieux dire : La substance sprirituelle est capable d'exister et, par conséquent, d'agir sans matière.

Les anciens scolastiques appelaient l'âme spirituelle *subsistante*. « Anima humana est *subsistens* », dit saint Thomas. Cela veut dire que seule, sans avoir besoin d'un substrat matériel, elle est sujet complet de l'existence, capable de subsister. Tandis que dans les substances corporelles — corps bruts, substances végétales, animales — on trouve, selon les scolastiques, deux principes constitutifs dépendants *essentiellement* l'un de l'autre pour pouvoir subsister, — une matière première et une forme substantielle, — l'âme spirituelle dans le composé humain est une *forme* non essentiellement assujettie à la matière ; elle est à elle seule sujet d'existence, « anima humana est *subsistens* ».

Descartes considère comme esprit tout ce qui est simple, inétendu : la fonction distinctive de l'esprit, l'indice de la spiritualité c'est, selon lui, la conscience. Le corps, au contraire, est composé de matière, étendu, incapable de prendre conscience de ses actes, c'est-à-dire de ses mouvements dans l'espace.

L'animal, n'ayant pas d'âme spirituelle, est incapable d'avoir des sensations : il n'est qu'une machine.

La notion cartésienne de la spiritualité est inexacte et superficielle.

Elle est inexacte : L'animal a des sensations, une « conscience sensible » ; cependant, il n'a pas d'âme spirituelle.

Elle est superficielle : Un esprit n'est pas composé de matière, il est inétendu, c'est vrai, mais l'absence de composition, telle que Descartes l'entend, l'absence d'étendue sont des *propriétés* de l'être spirituel ; la spiritualité affecte l'être lui-même et consiste en ce que, sans être uni à la matière, ou avant de lui être uni — s'il doit en être ainsi — il est susceptible de l'existence. Bref, *à elle seule*, *sans matière*,

l'âme est une substance, sujet de l'acte d'existence : l'âme humaine est *spirituelle*.

251. Preuve de la spiritualité de l'âme raisonnable. — Nous connaissons la substance par ses actes, l'âme par les manifestations vitales dont elle est le principe. Pour prouver que l'âme humaine est spirituelle, nous avons donc à faire voir que certains actes qui émanent d'elle et résident en elle sont spirituels.

Les actes de l'intelligence sont spirituels ; les actes de la volonté raisonnable le sont. Prouvons-le :

1er Argument. — Un premier argument est *tiré des faits d'observation.* La diversité des conditions dans lesquelles s'accomplissent respectivement les opérations des sens et celles de l'intelligence prouve que cette dernière est d'une autre nature que les facultés sensibles.

Il est d'observation commune que nos sens, lorsqu'ils viennent d'être fortement excités, demeurent, pendant un certain temps, incapables de percevoir des excitations de moindre intensité. Ainsi, après avoir respiré une odeur violente, notre odorat est impuissant à percevoir immédiatement des parfums plus légers. L'instant qui suit la perception d'une forte détonation est un temps mort pour notre sensibilité auditive. Un éclair, un rayon direct du soleil qui frappent notre œil l'empêchent, pendant un délai plus ou moins long, d'être impressionné par les surfaces moins lumineuses des objets qui nous entourent. On dit couramment : « Les grands bruits étourdissent ; le soleil, la foudre éblouissent ; une douleur violente engourdit » ; on veut ainsi traduire l'état de stupeur où nous laisse l'inactivité des sens émoussés par une trop vive excitation.

Cette usure de nos organes par l'exercice de la sensibilité

n'avait pas échappé au génie sagace et pénétrant d'Aristote [1]).

Or, en face de cette première observation, il en pose une seconde, non moins caractéristique, concernant l'activité intellectuelle : l'intelligence, après avoir conçu les objets les plus élevés et les plus étendus du savoir, reste capable, sans aucune interruption de son activité, de saisir des concepts plus immédiatement à sa portée. Même, plus est élevée et synthétique la pensée que l'intelligence a conçue, plus elle est apte, et cela immédiatement après, à saisir d'autres concepts d'une intelligibilité plus aisée.

L'exercice de l'activité intellectuelle et celui de l'activité sensible sont donc diversement conditionnés [2]).

[1]) Ὅτι δ' οὐχ ὁμοία ἡ ἀπάθεια τοῦ αἰσθητικοῦ καὶ τοῦ νοητικοῦ, φανερὸν ἐπὶ τῶν αἰσθητηρίων καὶ τῆς αἰσθήσεως· ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις οὐ δύναται αἰσθάνεσθαι ἐκ τοῦ σφόδρα αἰσθητοῦ, οἷον ψόφου ἐκ τῶν μεγάλων ψόφων, οὐδ' ἐκ τῶν ἰσχυρῶν χρωμάτων καὶ ὀσμῶν οὔθ' ὁρᾶν, οὔτ' ὀσμᾶσθαι· ἀλλ' ὁ νοῦς ὅταν τι νοήσῃ σφόδρα νοητόν, οὐχ ἧττον νοεῖ τὰ ὑποδεέστερα, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον· τὸ μὲν γὰρ αἰσθητικὸν οὐκ ἄνευ σώματος, ὁ δὲ χωριστός.

L'étude de la sensation et des organes des sens témoigne que le sujet sentant et le sujet intelligent ne sont pas dans des conditions identiques d'inaltérabilité. Un excitant sensible véhément empêche la sensation, des bruits violents troublent l'audition, des couleurs vives, des odeurs fortes empêchent la vision ou l'olfaction. Au contraire, lorsque l'intelligence a conçu un objet très élevé, elle n'en est pas moins apte mais plus apte à concevoir des objets intelligibles d'ordre inférieur. La raison explicative de cette différence entre les sens et l'intelligence est que les premiers ne sont pas dépourvus d'organes, tandis que la seconde l'est. Aristote, *De l'âme*, l. III, ch. IV, p. 5, éd. Didot.

[2]) Saint Thomas d'Aquin commente en ces termes la pensée du Maître: « Sensus... patitur per accidens in quantum organi proportio corrumpitur ab excellenti sensibili. Sed de intellectu hoc accidere non potest, cum organo careat ; unde nec per se nec per accidens passibilis est. Et hoc est quod dicit, quod dissimilitudo impassibilitatis sensitivi et intellectivi manifesta est ex organo et sensu, quia sensus efficitur impotens ad sentiendum ex valde sensibili, sicut auditus non potest audire sonum propter hoc quod motus est ex magnis sonis, neque visus potest videre, neque olfactus odorare ex eo quod hi sensus moti sunt prius ex fortibus odoribus et coloribus corrumpentibus organum. Sed intellectus, quia non habet organum corporeum, quod corrumpi possit ob excellentiam proprii objecti, cum intelligit aliquid valde intelligibile, non minus postea intel-

La raison de cette diversité fournit la conclusion de tout cet exposé : le sens est dépendant d'un organe corporel, tandis que l'intelligence n'est pas intrinsèquement assujettie à la matérialité d'un organe.

Au fond, les expériences de Weber ne prouvent rien d'autre.

Quelle peut être, en effet, l'explication physiologique de la loi de Weber? Pourquoi un accroissement d'excitation qui suffit à ébranler la sensibilité lorsqu'il est seul, est-il insuffisant à produire pareil effet lorsque l'excitant immédiatement antérieur a été plus intense?

L'explication naturelle, c'est que l'activité nerveuse est soumise à la loi d'assimilation et de désassimilation qui régit toutes les activités vitales. Or une première excitation provoque, dans l'organe nerveux, une décomposition. Une fois excité, l'organe ne peut donc plus réagir avec l'intensité avec laquelle il réagissait de prime abord, mais il lui faut au préalable réparer par un travail d'assimilation l'usure causée par le premier exercice. En attendant cette réparation, il est moins apte à sentir, et il l'est d'autant moins, cela va de soi, que l'excitation aura été primitivement plus forte et l'usure nerveuse plus considérable.

Les conditions d'exercice de l'activité sensitive, mises en lumière par Weber, ont donc leur fondement dans le fait que la puissance sensitive appartient à un organe nerveux. Si l'activité intellectuelle était elle-même une simple fonction de l'organisation nerveuse, elle devrait être soumise aux mêmes

ligit infima, sed magis : et idem accideret de sensu, si non haberet organum corporale. Debilitatur tamen intellectus ex læsione alicujus organi corporalis indirecte, inquantum ad ejus operationem requiritur operatio sensus habentis organum. Causa igitur diversitatis est, quia sensitivum non est sine corpore, sed intellectus est separatus. Ex his autem quæ dicuntur, apparet falsitas opinionis illorum qui dixerunt, quod intellectus est vis imaginativa, vel aliqua præparatio in natura humana, consequens corporis complexionem ». S. Thomas, *De anima,* lib. III, lect. VII.

lois. Puisqu'il n'en est point ainsi, c'est qu'elle est d'une autre nature que l'activité sensitivo-nerveuse.

On objectera que l'activité intellectuelle elle-même ne peut se prolonger sans que le sujet éprouve de la « fatigue de tête », et l'on sera tenté d'en conclure que les conditions dans lesquelles s'accomplissent respectivement l'activité des sens et celle de l'intelligence ne sont pas essentiellement différentes.

Nous rencontrerons cette difficulté tout à l'heure. Poursuivons notre démonstration.

2d Argument, tiré du caractère abstractif de la connaissance intellectuelle. — L'argument est basé sur une loi psychologique qu'il importe de mettre tout d'abord en évidence : *La connaissance porte la marque du sujet qui la reçoit.* Inversement, *cette marque nous révèle les propriétés et la nature de ce sujet.*

Cette loi trouve son expression dans ces adages idéologiques : « Cognitum est in cognoscente juxta modum cognoscentis. Receptum est in recipiente ad modum recipientis ». Quiconque reçoit, reçoit à sa façon. L'eau prend la forme du vase dans lequel elle est versée. La chaleur affecte différemment des mêmes quantités de différents corps selon leur nature chimique. L'aliment est converti ici en tissu musculaire, là en tissu nerveux, ailleurs en tissu épithélial, selon les caractères du tissu qui se l'assimile. Ces comparaisons aident à comprendre la signification de l'adage : *Quiconque reçoit, reçoit à sa façon*, dont l'application doit être faite à l'idéologie.

La connaissance est reçue en celui qui la possède. Point de doute possible à ce sujet. La vision affecte le voyant, il la possède, elle est quelque chose de lui-même. La perception intellectuelle affecte l'auteur de cette perception ; il la possède, elle est en lui, quelque chose de lui.

Donc la perception intellectuelle portera la marque du sujet qui la reçoit et inversement, cette marque nous révélera les propriétés et la nature du sujet intelligent.

Cela dit, voici l'argument :

1° La matière est réalisée dans les corps et tout corps de la nature est inévitablement *ce* corps déterminé, avec *son* étendue, *ses* dimensions, *sa* position en un endroit déterminé de l'espace, à un moment précis du temps. Un organe matériel n'existe donc pas sans avoir ses déterminations quantitatives, qualitatives, locales et temporelles.

Supposé donc qu'un organe fût le sujet de la perception intellectuelle, il la particulariserait : la perception serait répartie sur telle portion d'étendue, enfermée dans les limites de telles dimensions, elle s'effectuerait déterminément à tel endroit de l'organisme, à tel moment précis ; par suite, elle aurait tel objet affecté de déterminations singulières, locales, temporelles [1]).

[1]) Le Dr Th. Fontaine nous a très distinctement analysé (**90**) cette propriété des sensations tactiles. Avec une pénétration pareille, M. De Coster nous fait assister à la vérification de la même loi dans les sensations visuelles. « Les phénomènes participent à l'étendue du sujet qui les soutient, c'est-à-dire que le corps ne comporte que des phénomènes étendus. C'est ainsi que toute la chaleur d'un corps, toute sa couleur affecte les différentes parties du corps : à chaque partie ne répond qu'une partie de la couleur et de la chaleur globale.

» La connaissance aussi, dès qu'elle a son siège et son principe dans un organe corporel, doit être étendue. Et qu'on ne se méprenne pas sur la portée de cette assertion. Sans préjuger en rien l'étendue de l'objet, nous disons que l'accident qui reflète l'objet, la manière d'être de l'organe dans sa reproduction de l'objet extérieur, doit participer à l'étendue de l'organe, doit être elle-même composée de parties.

» Pour préciser davantage l'étendue qu'il faut reconnaître à la connaissance matérielle, ajoutons qu'une partie de l'objet n'est reflétée que par une partie de la connaissance étendue, et qu'il faut toute la connaissance — indivise, mais nullement indivisible — pour exprimer l'objet dans son entièreté. L'accident, qui constitue la connaissance, est *représentatif*, mais il est représentatif par ses parties, comme il l'est dans sa totalité.

» En fixant le regard sur ma table de travail, j'y vois d'un côté des

Or, la notion intellectuelle s'offre à la conscience avec des caractères contradictoirement opposés à ceux-là : Elle représente des objets dépouillés des caractères déterminateurs de l'individu matériel et que pour ce motif on appelle *abstraits* — abstrahuntur ab hoc, hic, nunc, — tels *la* feuille de chêne, *le* triangle, *la* substance (**168**).

Les noms qui, dans le langage, désignent les objets d'une connaissance intellectuelle, accusent la même indépendance à l'égard des changements auxquels n'échappent pas les impressions sensibles, à l'égard des circonstances locales ou temporelles.

Donc la notion intellectuelle n'appartient pas à un organe, elle est spirituelle.

En conséquence, le sujet qui la reçoit est spirituel [1]).

L'âme raisonnable, principe et sujet de la connaissance intellectuelle, est donc intrinsèquement indépendante de la

livres, de l'autre un encrier; au milieu, des écritures, une lettre, un cahier, une feuille détachée, que sais-je ! Je perçois donc ma table, mais je la perçois dans ses différentes parties, avec les objets qui la couvrent.. Que se passe-t-il quand je glisse la main devant les yeux, lentement et de gauche à droite par exemple ? L'image de la table disparaît, et elle disparaît *graduellement*. Tour à tour s'évanouit la perception des livres, puis celle des écritures, enfin celle de l'encrier. Alors la table cesse d'être aperçue dans son entièreté. Qu'on veuille bien le remarquer, il ne s'agit pas ici d'une succession de connaissances, dont la suivante se substitue à la précédente. La perception des deux tiers de la table ne s'est aucunement substituée à la perception globale, comme la sensation du dernier tiers n'a pas remplacé la sensation précédente. La perception de toute la table est un phénomène, qu'on peut faire disparaître *per partes*, c'est donc qu'elle est divisible et composée de parties, ou étendue ». J. De Coster, *Qu'est-ce que la pensée ? (Revue Néo-Scolastique*, janv. 1895).

[1]) Peu importe, d'ailleurs, que l'on pose à la base de nos actes de pensée un sujet unique, l'âme, ou que l'on distingue dans l'âme un premier sujet, la faculté, et un sujet plus profond, la substance.

En effet, si l'on admet un sujet unique, la thèse lui est directement applicable : La pensée modifie le sujet pensant. Or, la conception de l'abstrait est immatérielle. Donc le sujet qui est modifiable immatériellement est immatériel.

Si l'on admet que les facultés de l'âme ne sont pas identiques à sa

matière : elle est capable d'agir et, par conséquent, de subsister sans matière, en un mot, l'âme raisonnable est spirituelle.

2° Dans les considérations qui précèdent, on a insisté sur le caractère *abstrait* de la représentation *conceptuelle*. Portons notre attention sur les propriétés de l'objet abstrait : L'objet abstrait, analysé par la pensée, fournit la matière de rapports *nécessaires*, *universels*, *intemporels* (**168**). L'intelligence perçoit ces rapports, les énonce sous forme de jugements, de raisonnements. Dès lors, l'argument de la spiritualité de la connaissance intellectuelle peut être présenté sous cette nouvelle forme :

Une perception de rapports existants entre choses, qui aurait pour sujet un organe, porterait la marque des déterminations singulières, locales, temporelles, propres aux corps. De fait, les perceptions de ce genre qui ont pour principe et pour sujet les sens sont ainsi déterminées ; elles ont pour

substance, mais en sont des propriétés ou des principes dérivés, il suffit d'appliquer aux facultés les considérations que nous venons d'appliquer à leurs actes.

De même qu'une modification spirituelle ne peut résider qu'en une puissance spirituelle, de même, faut-il dire, la puissance spirituelle, à son tour, ne peut affecter qu'une substance spirituelle.

Saint Thomas a condensé en quelques lignes la preuve qui conclut de l'immatérialité d'un acte à l'immatérialité du principe qui en est le premier sujet récepteur ou la première cause. Après avoir légitimé cette conclusion : « Ipsum igitur intellectuale principium quod dicitur *mens* vel *intellectus*, habet operationem per se, cui non communicat corpus », il continue en ces termes :

« Nihil autem potest per se operari, nisi quod per se subsistit. Non enim est operari nisi entis in actu. Unde eo modo aliquid operatur quo est; propter quod dicimus quod calor calefacit, sed calidum. Relinquitur igitur animam humanam, quæ dicitur intellectus vel mens, esse aliquid incorporeum et subsistens ». *Sum. Theol.*, I^{a}, q. 75, a. 2.

Suarez résume nettement cette argumentation en disant : « Operatio indicat ipsum esse et modum ejus, quia esse est propter operationem et operatio manat ab esse ». *De anima*, lib. I, cap. IX, 20. Cfr. *Disp. Met.*, Disp. XXXV, Sect. III, 12.

objet des rapports concrets, tels qu'ils sont *hic et nunc* réalisés en des choses contingentes de la nature.

Or l'intelligence perçoit des rapports soustraits aux déterminations singulières, locales, temporelles des choses de la nature et à leur existence contingente (**168**).

Donc, *en tant qu'objet intelligible*, les rapports sont soustraits aux conditions matérielles.

Donc l'intelligence est capable de rendre immatériel l'objet qu'elle perçoit, elle immatérialise son objet.

Donc elle est elle-même immatérielle.

3° Dans l'argumentation qui précède, la représentation intellectuelle a été envisagée comme une modification dont l'intelligence est le sujet récepteur ; l'intellect possible, νοῦς δυναμικός, y est envisagé comme cause *matérielle*, la représentation intellectuelle, comme cause *formelle ;* et la preuve est une application de l'adage scolastique : « Omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis. Sic cognoscitur unumquodque, sicut forma ejus est in cognoscente ».

On peut envisager la pensée à un second point de vue, en tant que l'*acte* d'intellection est un *effet* dont il y a lieu de rechercher la cause *efficiente* suffisante.

Nous venons de voir que l'objet intelligible — concept ou rapports — est, comme tel, immatériel.

Or une cause exclusivement matérielle ne peut produire un effet immatériel.

Donc la cause efficiente de l'objet intelligible abstrait et des rapports nécessaires, universels, qui surgissent entre ses éléments, est immatérielle. Cette cause s'appelle, dans la langue d'Aristote et de l'ancienne École, ποιητικόν, *intellectus agens*, *intellect actif.*

4° Les considérations suivantes font ressortir un corollaire de l'opposition que nous avons remarquée plus haut entre les caractères du percept et de l'image sensibles et ceux des notions intellectuelles : La connaissance sensible est *exclu-*

sive, tandis que la pensée est naturellement *inclusive* d'une pluralité d'objets ; en d'autres mots, la *connaissance sensible* nous présente *un objet* déterminé *à l'exclusion de tout autre* ; la pensée, au contraire, nous présente *un objet dont l'extension peut s'élargir indéfiniment.*

Ainsi, par exemple, la *vue* d'une couleur est la vue de telle couleur, — mettons de la couleur verte, — et, parce que cette perception a pour objet la couleur verte, elle *exclut* la perception de la couleur rouge et, en général, de toutes les autres couleurs ; l'*audition* du *sol musical exclut* l'audition du *la* ; l'*image* d'un triangle est déterminément l'image de tel triangle, par exemple, d'un triangle équilatéral et l'image qui représente un triangle équilatéral, exclut, par le fait même, les représentations d'un triangle isocèle ou d'un triangle scalène.

Au contraire, la *notion intellectuelle* de *la couleur* n'exclut aucune couleur, mais est applicable à toutes ; la notion d'*une* note musicale n'exclut aucune note de la gamme, mais peut indifféremment s'étendre à toutes ; la notion du triangle n'exclut aucune figure de triangle, mais peut les embrasser toutes. A plus forte raison, les notions génériques de *qualité*, de *figure*, les notions transcendantales d'*être*, de *chose*, d'*unité*, de *vérité*, de *bonté*, ne sont pas exclusives d'une pluralité d'objets, mais applicables, au contraire, à des objets différents à l'infini.

En résumé donc :

La connaissance *sensible*, opération d'un sujet organisé est la connaissance de tel objet *à l'exclusion* de tout autre.

Or, l'objet *intelligible* n'est *pas exclusif* d'autres objets, mais est applicable, au contraire, à une multiplicité indéfinie d'objets.

Donc, la représentation intellectuelle n'est pas le fait d'un organe matériel, mais elle est intrinsèquement *immatérielle* [1]).

[1]) Saint Thomas tire de l'*universalité* de l'objet de la pensée un autre

3me Argument, tiré de la réflexion. — L'intelligence humaine *réfléchit :* elle s'applique soit à considérer l'*objet abstrait*, en tant que déjà présent à l'intelligence, soit à considérer l'*acte abstractif* lui-même. Au premier point de vue la réflexion s'appelle, on le sait (**205**), *objective*, *ontologique*, au second point de vue, *subjective*, *psychologique.*

Or, la réflexion dépasse la puissance d'un agent matériel.

Donc l'âme humaine est immatérielle.

Preuve de la mineure : Toute action matérielle suppose deux corps ou deux parties d'un corps, l'action va d'un corps à l'autre, d'une partie du corps à l'autre ; un agent produit l'action, un sujet différent de l'agent la reçoit.

Or, dans la réflexion, celui qui réfléchit n'agit pas sur un autre, mais sur soi-même, le sujet pense son objet pensé, sa propre pensée.

Donc la réflexion n'est pas un acte matériel.

argument qui a donné lieu à beaucoup de discussions. Voici comment cet argument est énoncé dans la *Somme théologique* (Ia, q. 75, art. 2) : « Manifestum est, quod homo per intellectum cognoscere potest naturas omnium corporum. Quod autem potest cognoscere aliqua, oportet ut nihil eorum habeat in sua natura : quia illud quod inesset ei naturaliter, impediret cognitionem aliorum... Si igitur principium intellectuale haberet in se naturam alicujus corporis, non posset omnia cognoscere. Omne autem corpus habet aliquam naturam determinatam. Impossibile est igitur quod principium intellectivum sit corpus ».

Le sens et l'intelligence ont un caractère commun : l'objet senti et l'objet de l'intellection n'entrent pas dans la constitution actuelle respective du sens et de l'intelligence ; leur nature est seulement *capable* de s'assimiler l'objet qui convient respectivement au premier et à la seconde. Dans le monde physique, un corps n'a jamais et ne peut avoir deux natures à la fois. Introduisez, par une action extrinsèque, une forme et des propriétés nouvelles dans un sujet matériel, la forme préexistante disparaîtra nécessairement. Donc, la propriété à raison de laquelle le sens et l'intelligence possèdent, à un moment donné, un objet distinct de la nature du sujet sentant ou intelligent, témoigne que la prise de possession de cet objet par le sens ou par l'intelligence n'est pas de même nature que la formation d'un corps nouveau de la nature. La connaissance n'est donc pas une union physique de l'objet au sujet : « Si enim esset aliquis color intrinsecus pupillæ, ille color interior pro-

Donc, enfin, l'intelligence et l'âme humaine sont immatérielles.

L'animal offre, il est vrai, quelque apparence de réflexion, mais on l'explique en admettant, en un même sujet composé, un échange d'actions entre plusieurs organes : rien ne nous montre un organe qui percevrait *sa* fonction.

L'intelligence, au contraire, connaît *son* acte intellectuel sous son double aspect objectif et subjectif. Bien plus, non seulement l'homme pense sa pensée, mais encore il réfléchit sur son acte de réflexion et il lui est loisible de poursuivre indéfiniment ce travail réflexif. Donc, à moins d'admettre chez lui une série *infinie* d'actions superposées, il faut dire que l'action *réflexive* n'est pas distincte de celle qui fournit l'objet de la réflexion ; bref, la raison réfléchissante considère *son* acte [1]).

hiberet videri extraneum colorem, et quodammodo obstrueret oculum ne videret alia » *).

Le sens et l'intelligence ne sont donc pas matériels à la façon dont le sont les corps physiques ou chimiques ; ils jouissent d'une certaine immatérialité.

Il y a, cependant, entre l'intelligence et le sens une différence : l'intelligence est *immatérielle* dans toute l'étendue du mot, tandis que l'immatérialité du sens est seulement relative. Le sens, en effet, ne saisit qu'une catégorie déterminée d'objets, — l'œil saisit les couleurs, l'oreille les sons, etc., — il n'exclut donc de sa constitution que certains corps ; l'intelligence, au contraire, est capable de connaître n'importe quelle chose sensible, *potens omnia fieri*, donc elle exclut de sa nature tout corps, la corporéité. Donc elle est rigoureusement immatérielle.

« Est autem differentia inter sensum et intellectum : quia sensus non est cognoscitivus omnium, sed visus coloris tantum, auditus sonorum, et sic de aliis ; intellectus autem est simpliciter cognoscitivus omnium... Quia ergo omnia cognoscit, concludit Aristoteles quod non contingit ipsum habere aliquam naturam determinatam ex naturis sensibilibus, quas cognoscit ; sed hanc solam naturam habet, quod sit possibilis, idest in potentia ad ea quæ intelliguntur quantum est de sua natura, sed fit actu illa dum ea intelligit in actu » **).

[1]) « Redire ad essentiam suam nihil aliud est, quam rem subsistere in

*) Opusc. XV : *De unitate intellectus.*
**) *Ibidem.*

4me Argument, tiré de la volonté. — La volonté a pour objet, non pas tel bien particulier, mais *le bien* abstrait et universel.

Or, la volition qui appartiendrait à un organe ne pourrait être sollicitée que par un bien particulier : car un organe est incapable d'être attiré sinon par un objet concret, particulier.

Donc la volonté qui est sollicitée par un bien abstrait et universel, en un mot immatériel, est elle-même immatérielle [1]).

seipsa. Forma enim, in quantum perficit materiam dando ei esse, quodammodo supra ipsam effunditur : in quantum vero in se ipsa habet esse, in se ipsam redit. Virtutes igitur cognoscitivæ, quæ non sunt subsistentes, sed actus aliquorum organorum, non cognoscunt se ipsas, sicut patet in singulis sensibus. Sed virtutes cognoscitivæ per se subsistentes cognoscunt seipsas ». *Summ. Theol.,* Ia, q. 14, a. 2, ad 1.

[1]) « Activum oportet esse proportionatum passivo et motivum mobili. Sed in habentibus cognitionem, vis apprehensiva se habet ad appetitivam sicut motivum ad mobile : nam bonum apprehensum per sensum vel imaginationem vel intellectum, movet appetitum intellectualem vel animalem. Apprehensio autem intellectiva non determinatur ad quædam, sed est omnium ; unde et de intellectu possibili Philosophus dicit quod *est quo est omnia fieri.* Appetitus igitur intellectualis substantiæ est ad omnia se habens. Hoc autem est proprium voluntatis ut ad omnia se habeat ; unde et Philosophus dicit quod est possibilium et impossibilium ». *Cont. Gent.,* II, 47.

« Nous pouvons vouloir tout ce qui peut nous procurer une satisfaction de quelque manière que ce soit; la raison en est uniquement que le bien en général, et non une espèce déterminée de bien, est l'objet de notre volonté. C'est à bon droit qu'on fait consister en cela la différence essentielle entre l'appétit sensible et l'appétit raisonnable. Une faculté appétitive ne peut être mue que par un bien connu. L'être sensible doit donc connaître, d'une certaine manière, le bien qu'il recherche et le distinguer de ce qui n'est pas bien. Mais, s'il est vrai que les sens connaissent les choses qui existent, ils ne savent pourtant d'aucune d'elles qu'*elle existe;* de même aussi, ils connaissent des choses qui sont bonnes, mais c'est sans savoir d'aucune d'entre elles qu'*elle est bonne,* c'est sans en connaître *la bonté.* Ils perçoivent dans les choses les propriétés qui les rendent bonnes pour les facultés sensitives, et c'est ainsi qu'ils distinguent le doux de l'amer, ce qui est dur de ce qui est mou ; mais ils ne jugent pas pour cela qu'une chose soit bonne pour les sens à cause de ses propriétés. Seul un être raisonnable est capable d'un pareil jugement; seul il rapporte les choses à lui-même, à cause de leurs propriétés, parce qu'elles répondent, d'une certaine manière, à sa nature. La raison

5[me] *Argument, tiré de la liberté.* — *a) L'acte libre* demande un acte de *réflexion* (**205**) ; or, la réflexion est un signe d'immatérialité [1]). Donc un principe doué de liberté est immatériel.

b) La nature matérielle est régie par le déterminisme absolu : la présence des antécédents nécessaires à l'apparition d'un événement matériel détermine inévitablement son apparition.

Or l'homme est libre : en présence des antécédents nécessaires à son vouloir libre, celui-ci peut ne pas se produire.

Donc l'acte libre est d'une autre nature que les actes des sujets matériels.

Donc, enfin, l'acte libre est non-matériel, spirituel.

6[me] *Argument : argument confirmatif.* — Nous avons parlé plus haut (**237-239**) des phénomènes de télépathie et de spiritisme. Il y a là une catégorie d'événements inexpliqués et qui semblent inexplicables par les forces de la nature matérielle. Nous n'y voyons pas une preuve manifeste de la spiritualité de l'âme, mais une *présomption* en faveur

non seulement connaît telle ou telle chose bonne, mais encore elle sait qu'une chose est bonne, et dans quelle mesure elle est bonne et cette connaissance provoque le désir de la volonté. La connaissance sensible se borne aux choses corporelles en tant qu'elles peuvent être perçues par leurs phénomènes, tandis que la connaissance intellectuelle s'étend à tout ce qui est ; de même, l'appétit sensible atteint seulement tel ou tel bien, tandis que l'appétit rationnel a pour objet le bien, tout bien ». Kleutgen, *ouv. cit.*, IV, nº 806.

[1]) « Ea sola entia libere judicant, quæcumque in judicando seipsa movent. Nulla autem potentia judicans, seipsam ad judicandum movet, nisi supra actum suum reflectatur : oportet enim, si se ad judicandum agit quod suum judicium cognoscat ; quod quidem solius intellectus est. Sunt igitur animalia irrationalia quodammodo liberi quidem motus sive actionis, non autem liberi judicii ; inanimata autem, quæ solum ab aliis moventur, neque liberæ actionis sunt nec motus ; intellectualia vero, non solum liberæ actionis, sed etiam liberi judicii ; quod est liberum arbitrium habere ». *Cont. Gent.*, II, 48.

du spiritualisme. Ces faits, dans la mesure où l'on peut les croire scientifiquement établis, sont un indice probable de l'existence de certains êtres qui échappent aux lois rigides de la matière. En tout état de cause, ces événements méritent spécialement d'être signalés à cette époque tant imbue de l'esprit positiviste [1]).

7me Argument : argument extrinsèque. — Outre les arguments *intrinsèques*, *directs*, que nous avons donnés en faveur de la spiritualité de l'âme humaine, il est encore un autre argument *extrinsèque*, *indirect*, que nous pouvons formuler de la manière suivante :

La sanction de la loi morale exige la survivance de l'âme dans une autre vie.

Or, la survivance de l'âme est une suite naturelle de sa spiritualité.

Donc la raison doit affirmer la spiritualité de l'âme avec toute la conviction qu'elle met à affirmer l'existence d'une vie future, immortelle, comme garantie nécessaire de l'ordre moral [2]).

Conclusion : La connaissance intellectuelle, la volition raisonnable et libre sont donc immatérielles.

Or, l'immatérialité des actes de l'âme prouve l'immatérialité

[1]) Cfr. le P. F. Lodiel, S. J., *Les phénomènes télépathiques (Études,* t. LXXXV).

[2]) Kant a développé cet argument dans sa *Critique de la raison pratique.* La raison pratique, en effet, commande, d'après le philosophe de Kœnigsberg, l'entier accomplissement du devoir et l'union du bonheur et de la vertu. Mais l'homme, tout en voulant cet accord, ne peut le réaliser... Seul l'Auteur même de l'univers, législateur à la fois des choses et des volontés, pourra superposer à l'ordre naturel l'ordre moral recherché par notre effort. L'immortalité de l'âme est ainsi le postulat nécessaire pour l'accomplissement intégral de la loi par notre volonté. Or l'immortalité est le corollaire de la spiritualité. Cfr. Ruyssen, *Kant,* p. 221. Paris, Alcan, 1902, dans la *Collection des grands philosophes.*

et du *sujet* qui les reçoit d'une façon immanente et du *principe actif* qui les produit, selon le mot déjà cité de saint Thomas : *Eo modo aliquid operatur quo est.*

Donc, en tant qu'elle est raisonnable, l'âme humaine est immatérielle.

Nous ajoutons que l'âme humaine est simple.

252. La notion de simplicité. — L'idée de *simplicité* est une idée négative ; elle équivaut à celle de *non-composition* et d'*indivisibilité.* Dire que l'âme est simple revient donc à dire qu'elle n'est pas composée de parties, qu'elle est *indécomposable*, *indivisible.*

Les parties composantes d'un sujet sont les unes *constitutives*, les autres *intégrantes* ou *quantitatives.* La simplicité de l'âme exclut les unes et les autres.

Mais ceci demande un mot d'explication.

Nous appelons *corps* ou, dans le langage courant, *matière* ce qui impressionne les organes des sens.

Or, lorsqu'une chose impressionne les organes des sens, elle occupe une portion déterminée de l'espace et l'on peut toujours distinguer en elle des parties différentes occupant respectivement des portions de l'espace, des parties situées les unes hors des autres : ces parties s'appellent *intégrantes* ou *quantitatives.*

Le fait que les êtres corporels et leurs différentes parties sont ainsi en relation nécessaire avec l'espace, tient à une raison plus profonde : dans leur fond substantiel, les corps sont composés. Les parties composantes ou *constitutives* de la *substance* corporelle s'appellent *matière première* et *forme substantielle.* Nous en avons parlé en Ontologie, et nous en reparlerons prochainement à propos de l'union de l'âme et du corps.

L'âme humaine est *simple*, en ce sens qu'elle exclut toute

composition et de parties *quantitatives* et de parties *constitutives* ou substantielles.

Nous avons dit que l'*idée de simplicité* est *négative;* il ne faudrait pas en conclure que, dans la *réalité*, la simplicité de l'âme n'est pas une *perfection positive.* La simplicité de l'âme n'est pas une pure négation, — telle la simplicité du point mathématique, — elle est une perfection positive, en vertu de laquelle l'âme possède et dépasse, dans son unité indivisible, les perfections qui ailleurs son réparties sur une multiplicité d'éléments.

253. Preuve de la simplicité de l'âme raisonnable. Première partie de la thèse : L'âme humaine n'est pas composée de parties quantitatives. — En effet : [1])

1° L'âme humaine est le sujet d'actes de connaissance et de volonté qui sont indépendants de l'espace, dépouillés de toute détermination particulière, sans limites déterminées. Le triangle, tel que le conçoit l'intelligence, n'est pas attaché à un endroit déterminé de l'espace ; il n'est point nécessaire qu'il ait ses côtés égaux, il n'est point nécessaire qu'il les ait inégaux ; ceux-ci n'ont ni autant de centimètres, ni autant de décimètres de mesure. A plus forte raison, les notions métaphysiques d'être, de réalité, de substance, de puissance et d'acte, de causalité, etc... n'ont rien de commun avec les conditions restreintes de l'étendue et de l'espace.

De même, le bien abstrait ou universel, objet de la volonté, n'est soumis à aucune loi de l'espace, n'est circonscrit par aucune limite déterminée.

Or, la nature des actes nous renseigne sur la nature du sujet qui les émet et en qui ils résident.

[1]) Nous avons déjà dit que nous ne tenons pas pour concluante la preuve de la simplicité de l'âme, que beaucoup d'auteurs croient pouvoir tirer de la sensation. Celle-ci, en effet, est *une,* mais n'est pas simple.

Donc l'âme humaine n'est pas étendue, elle n'est pas composée de parties quantitatives.

2° De plus, l'âme humaine connaît *ses* actes et *se* connaît *elle-même* par voie de réflexion proprement dite, « reditione completa », comme disaient les scolastiques.

Or, un corps étendu n'est pas capable de *se replier* sur lui-même, ou d'agir sur lui-même ; on peut appliquer une de ses parties sur une autre, mais il serait impossible de le superposer tout entier sur lui-même ; on conçoit qu'une partie d'un corps agisse sur une autre, mais on ne conçoit pas que, tout entier, le corps agisse sur tout lui-même.

Donc, encore une fois, l'âme n'a pas d'étendue, n'est pas composée de parties quantitatives.

254. Preuve de la seconde partie de la thèse : L'âme humaine n'est pas composée de parties constitutives. — En effet :

1° Nous avons démontré que l'âme humaine est spirituelle.

Or, la spiritualité consiste à pouvoir subsister indépendamment de tout autre co-principe intrinsèque ou constitutif.

Donc la spiritualité de l'âme comporte sa simplicité essentielle.

2° La composition substantielle de matière et de forme a pour propriété naturelle l'étendue.

Or, l'âme humaine n'est pas étendue.

Donc elle n'est pas composée substantiellement de matière et de forme [1]).

255. Comment les opérations intellectuelles de l'âme dépendent de la matière. — L'observation fait voir que les actes intellectuels et, par suite, les actes de la volonté raisonnable dépendent des conditions anatomiques et physiolo-

[1]) Cfr. S. Thomas, 1ª, q. 75, art. 5.

giques du système nerveux ; l'expérience nous les montre dépendants de l'imagination et des passions (**167**) : bref, les actes spirituels de l'âme humaine dépendent de la matière. D'où vient cette dépendance ; comment s'explique-t-elle ?

Certains actes — notions, volitions — sont spirituels, ils n'appartiennent pas formellement à un organe. Ces mêmes actes dépendent néanmoins, d'une certaine façon, de l'organisme. Comment se concilient ces faits ? Le matérialisme méconnaît les premiers, le spiritualisme classique a négligé les seconds. Une seule hypothèse réussit à les harmoniser :

Considérés dans le sujet qui immédiatement les reçoit, *subjectivement*, ces actes sont immatériels : cela veut dire que le principe immédiat qui forme et en qui résident les notions intellectuelles, la volonté qui forme et en qui résident les actes volontaires sont spirituels.

Mais l'objet intelligible doit être abstrait des données sensibles ; celles-ci sont formées par les organes des sens extérieurs et intérieurs. Les actes de la volonté sont dépendants des actes de l'esprit ; de plus ils sont en relation avec les mouvements de l'appétit sensitif qui est étroitement uni à un organe (**241-243**).

D'où il suit que les connaissances intellectuelles et les volitions raisonnables sont *subjectivement* indépendantes, mais *objectivement* dépendantes de l'organisme et, plus généralement, des conditions matérielles.

« Corpus requiritur ad actionem intellectus, dit admirablement saint Thomas, non sicut organum quo talis actio exerceatur, sed *ratione objecti*. Phantasma enim comparatur ad intellectum sicut color ad visum. Sic autem indigere corpore non removet intellectum esse subsistentem. Alioquin animal non esset aliquid subsistens, cum indigeat exterioribus sensibilibus ad sentiendum » [1]).

[1]) Ia, q. 75, art. 2, ad 3.

On traduit, quoique d'une façon moins rigoureuse, la même pensée en disant que l'intelligence est *intrinsèquement*, *directement*, *immédiatement* indépendante, mais *extrinsèquement*, *indirectement*, *médiatement* dépendante de la matière.

On la traduit incomplètement en disant, que l'organisme est la condition *sine qua non* de l'action intellectuelle. L'organisme n'est pas que condition de la pensée. La condition n'a pas d'influence positive sur la production de l'effet qu'elle conditionne. Or, l'activité organique des sens et de l'imagination a une influence réelle sur la production du concept ; elle est, en effet, la cause efficiente instrumentale de la formation de l'espèce intelligible.

Donc l'organisme est plus qu'une simple condition de la connaissance intellectuelle.

256. Le cerveau est-il « l'organe de la pensée » ? — Est-il exact de dire que « *le cerveau est l'organe de la pensée* » ?

Les physiologistes le disent couramment. Des philosophes spiritualistes s'en scandalisent. L'expression nous paraît acceptable, mais n'est pas heureuse.

Sous le nom de « pensée » on peut entendre, en effet, deux choses différentes.

On appelle *pensée* le travail des sens et de l'intelligence dont le concept est le résultat. Ce travail est exprimé par le mot latin *cogitatio*, *co-agitatio*. Cette *co-agitatio* exprime directement la formation des images, leur coordination, leur sélection, bref, tout l'effort imaginatif qui prépare l'abstraction intellectuelle. Ce travail s'opère dans la couche corticale du cerveau. Le cerveau est donc l'organe de la *pensée* ainsi entendue.

Mais on prend aussi la « pensée » dans une autre acception. On l'oppose à la sensation ou à l'image, aux représentations *sensibles*, et on lui fait alors désigner la représentation

intellectuelle, en tant qu'intellectuelle. Dans cette seconde acception, la pensée n'a évidemment pas d'organe, au contraire elle exclut sa coopération subjective.

En résumé, la formule : *Le cerveau est l'organe de la pensée* prête à l'équivoque, mais le contexte peut en justifier l'emploi.

Après les explication qui précèdent, on saisira mieux la réponse à la difficulté soulevée plus haut à propos de la première preuve de la spiritualité de la connaissance intellectuelle. Nous demandions là si la diversité des conditions respectives de la connaissance sensible et de la connaissance intellectuelle prouve la matérialité de la première et la spiritualité de la seconde. Il semble que non, disions-nous, car une activité intellectuelle prolongée donne une « fatigue de tête ». N'est-ce pas la preuve que l'activité intellectuelle est de même nature que celle des sens ?

Réponse. — Effectivement, le travail intellectuel s'accompagne tôt ou tard de fatigue : le fait n'est pas douteux.

Mais un examen attentif des conditions dans lesquelles cette fatigue de tête se produit prouve que l'activité intellectuelle n'en est point *elle-même*, *directement*, la cause.

En effet, supposé que l'activité intellectuelle proprement dite, c'est-à-dire cette forme d'activité supérieure qui consiste dans la contemplation de vérités abstraites, fût une fonction des centres nerveux, tout comme le sont l'exercice des sens extérieurs et celui du sens imaginatif, la fatigue croîtrait en raison directe de la hauteur de vision de l'intelligence ; la contemplation d'une vérité très élevée épuiserait l'intelligence et la mettrait dans l'incapacité d'accomplir aussitôt après un acte nouveau d'intellection.

Or l'expérience atteste qu'il n'en est pas ainsi. La joie qui s'épanouit dans l'âme au moment même d'une trouvaille intellectuelle, et qui chez les hommes de génie va jusqu'à

l'enthousiasme, témoigne assez combien l'ascension de l'âme dans la connaissance de la vérité fortifie l'intelligence au lieu de la débiliter.

Comparez à cette activité de l'esprit dans la contemplation du vrai le travail de l'*imagination* du romancier ou du poète en quête de figures, de tableaux, pour traduire avec relief leur pensée. Le jeu de l'imagination les fatigue ; à mesure que les images se succèdent, se multiplient, s'intensifient, la fatigue qu'ils éprouvent va croissant et bientôt les réduit à l'incapacité d'imaginer davantage ou plus longtemps.

Et cependant, si l'activité intellectuelle était de même nature que l'activité sensitivo-nerveuse du sens imaginatif, la première devrait suivre la même loi que la seconde.

Supposé, au contraire, que la cause directe de la fatigue ne soit pas l'intelligence, mais l'imagination seule, tous les faits attestés par l'expérience s'harmonisent.

En effet, d'une part, la philosophie aristotélicienne le reconnaît, l'intelligence a besoin du concours de l'imagination, elle abstrait son objet d'une image et la considère aussi longtemps que se prolonge le travail de la pensée. Or l'imagination est assujettie à un organe cérébral et, par conséquent, à la loi d'usure et de réparation du tissu vivant. Donc le travail intellectuel occasionne *indirectement* la fatigue, dans la mesure où il nécessite la formation, puis la conservation d'une image appropriée à la pensée.

Aussi avons-nous conscience, surtout au début d'études scientifiques ou métaphysiques, que l'effort pour dégager du concret des pensées abstraites est souvent pénible et ne peut longtemps se soutenir.

Mais, d'autre part, lorsque nous sommes en possession d'images appropriées, lorsqu'il nous suffit de les retenir comme substrats d'objets intelligibles pour nous livrer à la *contemplation de vérités abstraites*, l'activité intellectuelle ne fatigue plus davantage ; elle donne plutôt de la vigueur à

l'esprit, elle facilite, selon l'observation sagace d'Aristote, la perception d'autres vérités.

La fatigue de tête s'explique donc très bien par le travail de l'imagination, elle ne paraît pas pouvoir s'expliquer autrement. La conclusion d'Aristote et de saint Thomas d'Aquin reste debout : Les conditions diverses dans lesquelles s'accomplissent respectivement l'activité des sens et celle de l'intelligence temoignent que cette dernière est d'une autre nature que les facultés sensibles.

257. Objections à la thèse de la spiritualité de l'âme raisonnable. Réponses. — Le *matérialisme* pose en thèse que toute action est matérielle, que tout être est matière. « Point de matière sans force, point de force sans matière », cet aphorisme est aux yeux du matérialiste un dogme au-dessus de toute discussion. Le *positiviste* n'érige pas cette proposition en *affirmation* générale et absolue, mais il estime que nous avons un seul moyen de connaissance, l'expérience sensible, et il conclut de là que si des phénomènes ou des êtres *immatériels* existent, ils sont *inconnaissables* et que, par suite, nous n'avons pas à nous en occuper.

Les objections du matérialisme et du positivisme peuvent être ramenées aux suivantes :

1° A mesure que se développent les études de physiologie et de psychologie expérimentale, on voit s'accuser de plus en plus clairement, dit-on, la dépendance de l'activité psychique à l'égard des conditions matérielles. N'ést-il donc pas naturel de conclure que la pensée est une fonction de l'organisme ?

2° N'a-t-on pas, d'ailleurs, la preuve directe que « l'activité psychique est une forme particulière de mouvement », puisqu'il est démontré aujourd'hui que cette activité prend nécessairement du temps ?

M. Herzen, qui formule cette objection, rappelle que le

discernement entre deux impressions, le choix entre deux mouvements prennent un temps expérimentalement évaluable (88). Puis, il résume ainsi son objection : « Tout mouvement occupe un certain intervalle de temps ; si l'activité psychique est réellement une forme particulière de *mouvement*, elle doit durer un certain temps. Or, l'expérience démontre d'une façon irrécusable qu'il en est ainsi. Donc l'activité psychique est une forme de mouvement » [1]...

3° L'énergie totale de l'univers est une constante. L'apparition d'une forme d'énergie n'est jamais que la transformation d'une énergie antérieure. Dès lors, de deux choses l'une : ou les opérations de l'intelligence et de la volonté raisonnable transforment en pensée et en détermination volontaire une énergie empruntée au monde matériel, preuve qu'elles-mêmes sont matérielles ; ou elles se produisent sans consommer une énergie empruntée, et alors elles troublent la constance de l'énergie totale.

Le spiritualisme est donc inconciliable avec la loi de la conservation de l'énergie.

Au surplus, quiconque soutient que les opérations intellectuelles et volitives de l'homme forment une exception à la loi du déterminisme mécanique universel, est tenu de justifier positivement son dire. Tant qu'il n'aura pas fourni une preuve expérimentale d'une dérogation à la loi générale, on sera en droit de lui opposer une fin de non-recevoir.

4° Aussi bien, dit le positiviste, nous récusons toute tentative de preuve du spiritualisme, car le sensible est seul connaissable.

Réponse à la première objection. — Nous avons répondu à la première objection au numéro précédent. Le *fait* de la dépendance de l'activité psychique à l'égard des conditions

[1]) *Le cerveau et l'activité cérébrale,* pp. 94, 105 et suiv.

matérielles n'est pas en question, c'est la *nature* de cette dépendance qu'il s'agit d'interpréter.

En disant que cette dépendance est subjective, intrinsèque, la philosophie empirique va à l'encontre de faits de conscience irrécusables ; en soutenant qu'elle n'est qu'*objective*, *extrinsèque*, nous expliquons, tout aussi bien que les partisans de l'empirisme exclusif, les faits mis au jour par la physiologie cérébrale et par la psychologie expérimentale et nous ne sommes pas obligés, cependant, de méconnaître l'immatérialité de la pensée et du vouloir attestée par la conscience.

Réponse à la seconde objection. — L'objection de M. Herzen pèche contre les règles du raisonnement. Au lieu de dire : « Tout mouvement exige un certain temps. Or l'activité psychique occupe un certain intervalle de temps. Donc elle est une forme de mouvement », M. Herzen aurait dû, pour conclure comme il le fait, pouvoir dire : Tout acte qui occupe un certain intervalle de temps, est une forme de mouvement. Or l'activité psychique occupe un certain intervalle de temps. Donc elle est une forme de mouvement.

Mais le moyen d'établir par une preuve directe la majeure de ce raisonnement ? Toute tentative de preuve échouera devant cette distinction : Les actes de la pensée intellectuelle et du libre arbitre considérés en eux-mêmes, subjectivement, échappent aux évaluations chronométriques, mais les phénomènes physiques ou physiologiques qui sont leurs concomitants naturels se passent dans le temps et sont susceptibles de mesure.

Réponse à la troisième objection. — Nous ne faisons pas de difficulté pour admettre que l'exercice de la pensée et celui de la volonté raisonnable tombent, *d'une manière indirecte, à raison des phénomènes sensibles et organiques qui les accompagnent nécessairement*, sous l'application des lois

générales de l'équivalence des forces de la nature et de la conservation de l'énergie.

Sans doute, on n'a ni constaté ni mesuré jusqu'à présent l'énergie consommée dans l'activité cérébrale de la sensation, de l'imagination, des passions, mais il est à présumer que cette consommation d'énergie s'effectue. Que s'ensuit-il contre la spiritualité de la pensée ? Absolument rien.

Au contraire, ceux qui veulent identifier la pensée ou le vouloir à un phénomène mécanique, physique ou chimique dans lequel se transformerait l'énergie consommée, s'égarent dans des affirmations arbitraires et inintelligibles. Où trouver par exemple une commune mesure entre un acte de conscience et un phénomène chimique de l'organisme, pour pouvoir apprécier si l'équivalence est respectée ?

Par ailleurs, exiger de nous une preuve « expérimentale », — en prenant cette expression dans le sens de sensible, tangible, — de la spiritualité de la pensée et du vouloir libre, c'est nous inviter à nous contredire. Si, — comme le dit M. Gautier à l'adresse de M. Richet dans un débat qui a eu du retentissement [1]), — « certaines manifestations psychiques sont les signes d'une puissance qui n'est point empruntée au monde des forces matérielles », il est clair que ce n'est pas dans le monde des forces matérielles, dans l'apparition ou la disparition d'un phénomène thermique ou mécanique, que nous trouverons les traces de cette puissance transcendante. Si M. Gautier eût tenté de fournir la preuve que M. Richet lui demandait, il eût nié par cela même la thèse qu'il devait établir [2]).

S'il y a des actions et des agents autres que les énergies matérielles, il est impossible qu'ils tombent sous les prises

[1]) *Revue scientifique,* 3e série, a. 1886, 2e sem., no 24 ; a. 1887, nos 1, 3 etc.

[2]) On relira utilement ce que nous avons dit, en parlant de la liberté, au sujet de la portée du déterminisme (p. 115, en note).

directes de l'observation sensible ; seule la conscience peut être légitimement invoquée à parler pour ou contre leur existence. A moins de poser *a priori* qu'il n'y a de possible que la matière, et que le seul moyen de connaissance c'est l'observation extérieure et l'expérimentation. Mais ce postulat positiviste est injustifiable. Prouvons-le.

Réponse à la quatrième objection. — Il n'est pas évident *a priori* que tout ce qui existe est doué d'une existence et de propriétés corporelles ; les idées d'être et de corps ne sont ni identiques, ni absolument inséparables l'une de l'autre. Il est donc arbitraire, antiscientifique d'opposer une fin de non-recevoir à qui prétend démontrer l'existence d'une puissance incorporelle par les procédés que commande la nature même de la chose à démontrer [1].

258. Synthèse de la psychologie spiritualiste. — Il se produit en nous des actes de connaissance, de conscience, ou de désir et de volonté qui appartiennent à deux ordres différents, l'un *sensible*, l'autre *suprasensible ;* tous sont soumis, il est vrai, aux lois qui régissent l'activité des agents matériels, notamment à la loi de la durée ou du temps, dont parle Herzen, et, selon toute vraisemblance, aux lois de l'équivalence des forces de la nature et de la conservation de l'énergie ; mais tous n'y sont pas soumis au même titre : les premiers y sont soumis directement ; les derniers n'y sont soumis qu'indirectement, en vertu de leur connexion naturelle avec les premiers.

Les témoignages concordants du sens intime et de l'observation extérieure établissent la participation *directe*, *subjective* de l'organisme et des agents matériels aux actes de connaissance et d'appétition de l'*ordre sensible.*

[1]) Cfr. *Ontologie,* 5e éd., pp. 10 et suiv. ; *Les origines de la psychologie contemporaine,* 2e éd. pp. 387 et suiv.

La conscience aperçoit, en outre, ce fait intérieur, que les manifestations supérieures de l'âme, celles-là même que nous rangeons dans l'*ordre suprasensible* ou *immatériel*, — la pensée intellectuelle, par exemple, ou le travail suivi d'un raisonnement, — ne s'exercent jamais sans s'accompagner de phénomènes correspondants de l'ordre sensible. L'observation extérieure constate aussi, avec une précision et une netteté qui vont croissant tous les jours, le *fait* de la dépendance qui rattache les plus hautes manifestations psychiques aux phénomènes de la mécanique, de la physique et de la chimie qui ont leur siège dans l'organisme humain.

C'en est fait du spiritualisme classique, qui a pesé sur l'enseignement officiel en France durant tout le siècle dernier et qui a tant de fois poussé, par réaction, les hommes de laboratoire à une interprétation matérialiste de la vie psychique.

La corrélation entre les manifestations de l'activité intellectuelle et les phénomènes physiologiques a fait l'objet d'expériences dont les résultats sont incompatibles avec l'antagonisme que l'on avait imaginé entre les premières et les seconds. On a pu faire des recherches expérimentales sur l'état du pouls carotidien pendant le travail intellectuel ; on a suivi l'influence de l'activité intellectuelle sur le cœur, sur la pression du sang, sur la circulation périphérique, sur la circulation cérébrale ; on a étudié son influence sur la thermogénèse, sur la température périphérique (cranienne), sur la température du cerveau ; on a multiplié les recherches sur l'interdépendance des actes psychiques et des échanges nutritifs [1]).

On met en œuvre, dans les laboratoires de psychologie

[1]) Voir un exposé d'ensemble des résultats de ces diverses expériences chez Gley, professeur agrégé de la faculté de médecine de Paris, *Études de Psyhologie.* Paris, Alcan, 1903.

expérimentale, des instruments nombreux pour mesurer ainsi, sous divers aspects, l'intensité du phénomène physiologique qui accompagne l'activité mentale : Le *pneumographe* de Marey donne la courbe de la respiration, le *sphygmomètre* à ressort de Chéron mesure la tension artérielle ; le *pléthysmographe* de MM. Hallion et Comte mesure la circulation des vaisseaux capillaires ; l'*ergographe* mesure l'influence du travail intellectuel sur la fatigue des muscles ; le *lit à bascule* de Mosso fait voir le flux et le reflux du sang au cerveau ; l'*esthésiomètre* fait apprécier dans une certaine mesure, par l'étendue des cercles de sensation tactile, la disposition relative d'un individu au travail mental.

Tous ces faits rendent manifeste l'interdépendance des phénomènes physiologiques, — et, par suite, celle des phénomènes chimiques, physiques, mécaniques — et de toutes les formes d'activité psychique.

Une induction hâtive tirée exclusivement de ces résultats de l'*observation extérieure* et de l'*expérimentation psycho-physiologique* peut suggérer à des esprits superficiels la conclusion que *toutes* les manifestations de la vie ont pour cause *adéquate*, les agents matériels dont il est reconnu qu'elles dépendent.

Mais un esprit plus attentif reconnaîtra que le caractère immatériel des actes de pensée et de volition est un fait attesté par la conscience et par la réflexion, tout comme les faits extérieurs le sont par l'observation, et il comprendra que l'explication *adéquate* de la vie psychique réclame un ou des agents *immatériels*.

Il faut accepter tous les faits, n'importe d'où ils arrivent à la conscience. Lorsqu'ils présentent des attributs opposés — tels les actes sensibles et les actes intellectuels — il ne faut pas les identifier.

Les théories exclusives et contraires de l'empirisme matérialiste ou positiviste et du spiritualisme classique de Descartes

et de Victor Cousin méconnaissent ces lois primordiales de la science. Le spiritualisme aristotélicien et thomiste les respecte, il sauvegarde la diversité essentielle des actes sensibles et des actes suprasensibles et rend compte de leur mutuelle dépendance.

Les pages qui suivront confirmeront cette conclusion générale.

DEUXIÈME SECTION

L'âme raisonnable et le corps, l'unité substantielle du moi

SOMMAIRE : 259. Conclusions générales à concilier. Deux thèses à examiner. — 260. Première thèse : L'âme raisonnable et le sujet sentant forment une seule substance. Sens de la thèse. — 261. Le problème de l'union de l'âme et du corps chez Descartes et chez les principaux représentants de l'école cartésienne. — 262. La position du problème à l'heure présente : Le parallélisme psycho-physique et le monisme. — 263. Preuve de la première thèse. — 264. Seconde thèse : L'âme raisonnable est la forme substantielle du corps humain. Sens de la thèse. — 265. Preuve de la thèse. — 266. Difficulté et préjugé. — 267. Il y a une seule âme chez l'homme. — 268. Il y a une seule forme substantielle chez l'homme. La forme de corporéité ou « forme cadavérique ». — 269. Conséquences de la doctrine de l'unité substantielle. — 270. Théories superficielles sur la personnalité. — 271. La permanence du moi. Les « variations de la personnalité ». — 272. Les caractères. Le caractère. — 273. Aperçu métaphysique sur l'âme et ses facultés. — 274. Mode de présence de l'âme dans le corps.

259. Conclusions générales à concilier : Deux thèses à examiner. — Ce quelque chose qui en nous vit, se nourrit, éprouve des sensations, forme des désirs, jouit, souffre, est une *substance corporelle.*

Cependant, quelque chose en nous est principe d'actes *spirituels,* d'abstraction intellectuelle, de réflexion, de mouvements volontaires vers le bien, de déterminations libres et partant raisonnables. Or, point d'acte sans agent, point de passion sans sujet, en un mot, point d'accident sans sub-

stance ; de plus, tel acte, tel principe ; tel accident, tel sujet. Donc, il y a en nous quelque chose qui, étant premier principe et sujet d'une vie raisonnable, est une *substance spirituelle.*

Comment concilier ces deux conclusions ? Comment expliquer que le même moi se trouve être une substance corporelle et une substance sprirituelle ?

Posons d'abord nettement le fait à expliquer ; puis nous en chercherons l'explication.

Le fait que l'homme se considère à la fois comme un être corporel et le principe d'opérations raisonnables ne peut être mis en doute. Descartes, qui s'est tant évertué à mettre une barrière entre les mouvements corporels et la pensée, doit lui-même en convenir : « La nature m'enseigne, écrit-il, par les sentiments de douleur, de faim, de soif, etc., que je ne suis pas seulement logé dans mon corps, ainsi qu'un pilote en son navire, mais outre cela que je lui suis conjoint très étroitement et tellement confondu et mêlé que je compose comme un seul tout avec lui » [1]).

Qu'est-ce que ce tout que l'on appelle l'homme ?

Comment le corps et l'âme raisonnable peuvent-ils former un seul tout ?

La première question concerne le *fait* de l'union de l'âme et du corps ; la seconde porte sur le *mode* de cette union.

A la première question nous répondons que le sujet sentant, corporel et l'âme raisonnable forment par leur union une seule substance, une nature, une personne.

A la seconde question nous répondons que l'âme raisonnable est la forme substantielle de cette substance unique.

260. Sens de la première thèse. — Le sujet sentant, corporel et l'âme raisonnable *forment par leur union une substance, une nature, une personne.*

[1]) Descartes, *Méditation sixième*, éd. J. Simon, pp. 119-120.

La substance corporelle, sujet des sensations et l'âme raisonnable forment-elles deux êtres complets, subsistant chacun pour son compte, deux substances ? S'il en est ainsi, ou il n'y a pas d'union réelle entre les deux, ou l'union, si elle est réelle, est *accidentelle.*

La substance corporelle, sujet des sensations et l'âme raisonnable forment-elles, au contraire, *une seule substance ?* S'il en est ainsi, l'union du composé humain est *substantielle.*

On appelle, en effet, *accidentelle* la conjonction de deux substances d'où résulte un tout qui n'est pas *une* substance ; telle l'interdépendance des rouages dans une machine.

On appelle *substantielle* l'union de plusieurs réalités substantielles qui ensemble forment *une* substance.

La thèse énonce que par leur union, l'âme raisonnable et le corps forment une seule substance : l'union des deux composants est donc *substantielle.*

Il s'ensuit que l'union des deux substances composantes forme une *nature* et une *personne*, selon ce mot concis de saint Thomas : « Ex anima et corpore, constituitur in unoquoque nostrum duplex unitas naturæ et personæ » [1]).

La *nature*, en effet, n'est que la substance considérée comme principe premier et interne d'action et de passion [2]).

La *personne* est le sujet individuel complet, doué de raison, envisagé dans sa *subsistence ;* « unitas personæ constituitur ex carne et anima, in quantum est unus aliquis subsistens in carne et anima ». Le sujet individuel complet, s'appelle *subsistant*, *suppositum*, un *suppôt ;* lorsqu'il est intelligent, il s'appelle une *personne*, selon la définition classique de Boèce : La personne est la substance individuelle d'une nature intel-

[1]) *Sum. Theol.*, 3ª, q. 2, a. 1, ad 2.

[2]) « Natura est principium quoddam et causa cur id moveatur et quiescat, in quo inest primum, per se et non secundum accidens ». Aristote, *Phys.*, II, 1. Cfr. *Ontologie,* 5e éd., nº 147.

ligente, « persona est substantia individua rationalis naturæ » [1]).

Nous nous proposons de démontrer que le corps et l'âme raisonnable forment ensemble chez l'homme *une substance*, *une nature*, *une personne*.

Comment, depuis Descartes, se pose la question des rapports de l'âme et du corps ?

261. Le problème de l'union de l'âme et du corps chez Descartes et dans l'école cartésienne. — Suivant Descartes, l'âme et le corps sont deux substances complètes : l'âme, dont l'essence est « la pensée », a sa subsistence ; le corps, dont l'essence est l'étendue, a la sienne ; les deux sujets subsistent sans aucune communauté d'être [2]).

Leur commerce réciproque se réduit à une simple coïncidence, établie par la volonté divine, entre les mouvements corporels et les exigences de l'âme.

Les successeurs de Descartes voulurent préciser la pensée du maître :

1° Le commerce entre l'âme et le corps est plus apparent que réel, répond *Malebranche* ; en réalité, les agents que nous prenons pour des causes naturelles sont simplement des *causes occasionnelles* qui déterminent l'Auteur de la nature, la seule cause réelle, à agir de telle ou telle manière en telle ou telle rencontre.

« Je nie, dit Malebranche, que ma volonté soit la cause du mouvement de mon bras : car je ne vois aucun rapport entre des choses si différentes. Je vois même très clairement, qu'il ne peut

[1]) S. Thomas, *l. c.* Cfr. *Ontologie*, 5e éd., n° 148.

[2]) « Non autem plura quam duo summa genera rerum agnosco ; unum est rerum intellectualium sive cogitativarum h. e. ad mentem sive substantiam cogitantem pertinentium ; aliud rerum materialium sive quæ pertinent ad substantiam extensam h. e. corpus ». *Principia philosophica*, p. 1, n° 48. Voir à ce sujet notre ouvrage *Les origines de la Psychologie contemporaine*, 2e éd., chap. I, art. 2, pp. 36-47.

y avoir de rapport entre la volonté que j'ai de remuer le bras et l'agitation de quelques petits corps, dont je ne sais ni le mouvement ni la figure ; lesquels vont choisir certains canaux de nerfs entre un million d'autres que je ne connais pas ; afin de causer en moi le mouvement que je souhaite, par une infinité de mouvements que je ne souhaite point.

« Je remue mon bras, dira-t-on, à cause de l'union que Dieu a mise entre mon esprit et mon corps. *Faculté, union*, ce sont termes de logique ; ce sont des mots vagues et indéterminés. Il n'y a point d'être en particulier, ni de manière d'être qui soit une faculté ou une union ; on doit expliquer ces termes. Si l'on dit, poursuit-il, que l'union de mon esprit avec mon corps consiste en ce que Dieu veut, que lorsque je voudrai que mon bras soit mû, les esprits animaux se répandent dans les muscles dont il est composé, pour le remuer en la manière que je souhaite, j'entends clairement cette explication et je la reçois. Mais c'est dire justement ce que je soutiens ; car ma volonté déterminant celle de Dieu, il est évident que mon bras sera mû, non par ma volonté qui est impuissante en elle-même, mais par celle de Dieu qui ne peut jamais manquer d'avoir son effet. Mais si l'on dit que l'union de mon esprit avec mon corps consiste en ce que Dieu m'a donné la force de remuer mon bras, comme il a donné la force à mon corps de me faire sentir du plaisir et de la douleur, on suppose ce qui est en question. On n'a point d'idée claire de cette force que l'âme a sur le corps, ni de celle que le corps a sur l'âme ; on ne sait pas trop bien ce qu'on dit, lorsqu'on l'assure positivement. On est entré dans ce sentiment par préjugé : on l'a cru ainsi étant enfant et dès qu'on a été capable de sentir : mais l'esprit, la raison, la réflexion n'y ont point de part » [1]).

Cette hypothèse des causes occasionnelles n'explique pas, mais supprime le commerce *réel* de l'âme et du corps.

Ajoutons qu'elle expose au panthéisme, car si les êtres de ce monde n'ont pas d'action qui leur appartienne en propre, on n'est plus fondé à leur attribuer une existence individuelle ou personnelle, et l'on est assez naturellement amené à conclure que leur être se confond avec Dieu, désormais le seul auteur de l'action (**29**. Cfr. *Ontologie*, 5e éd., n° 233, 4°).

2° Il n'est pas admissible, dit Leibniz, que Dieu inter-

[1]) Malebranche, *De la recherche de la vérité*. Éclaircissement sur le Ch. III de la 2e Partie du 6e Livre, 6e Preuve.

vienne ainsi à tout instant pour faire marcher de concert l'âme et le corps, comme un ouvrier pour tenir d'accord deux pendules. L'*harmonie* entre les deux a dû être *préétablie* dès l'origine :

« Dieu, dit-il, a créé l'âme d'abord, de telle façon qu'elle doit reproduire et se représenter par ordre ce qui se passe dans le corps ; et le corps aussi, de telle façon qu'il doit faire de soi-même ce que l'âme ordonne. De sorte que les lois qui lient les pensées de l'âme dans l'ordre des causes finales et suivant l'évolution des perceptions, doivent produire des images qui se rencontrent et s'accordent avec les impressions des corps sur nos organes ; et que les lois des mouvements dans le corps, qui s'entresuivent dans l'ordre des causes efficientes, se rencontrent aussi et s'accordent tellement avec les pensées de l'âme, que le corps est porté à agir dans le temps que l'âme le veut » [1].

Cette hypothèse, comme la précédente, supprime tout lien *réel* entre l'âme et le corps. Le lien qu'elle laisse subsister entre les deux éléments est purement *idéal*, et n'a de fondement que dans l'idée du Créateur qui a conçu et voulu cette harmonie entre eux. Supposé, observe Liberatore, que l'âme habitât, bien loin, dans les astres, tandis que le corps resterait sur notre planète ; l'union de l'âme et du corps, telle que la conçoit Leibniz, demeurerait ce qu'elle est aujourd'hui.

3° Certains philosophes, Locke et ses disciples, comprenant, d'une part, que l'on ne peut contester l'existence d'une influence *réelle* de l'âme sur le corps, et du corps sur l'âme, mais croyant, d'autre part, devoir maintenir l'aptitude naturelle de chacun des deux sujets à subsister à part, virent dans l'union de l'âme et du corps une simple réciprocité d'actions. Cette hypothèse de « *l'influx physique* » ne fait du reste que reprendre la *théorie platonicienne*, d'après laquelle l'âme serait unie au corps comme le pilote à son navire ou le cavalier à sa monture.

[1]) *Théodicée, Essais sur la bonté de Dieu,* etc... 1re partie, n° 62.

Cette théorie est, certes, moins éloignée de la vérité que les précédentes ; toutefois elle est inadéquate aux faits attestés par la conscience. Celle-ci accuse plus qu'un échange *accidentel* d'actions entre l'âme et le corps ; elle atteste — nous le montrerons tout à l'heure — qu'en son fonds *substantiel*, l'homme est un.

S'il en est ainsi, il ne s'agit pas de rechercher par quel « pont » l'âme est reliée au corps, car, entre les deux il n'y a point de distance à franchir ; il n'y a pas lieu de parler de « commerce » entre la matière et l'esprit, comme s'il y avait deux êtres subsistant à part qui dussent échanger entre eux des relations extrinsèques ; il ne peut être question que de relations de dépendance entre les diverses opérations d'un même sujet [1]).

L'être premier, dans lequel résident ces facultés, qui sont en somme des accidents, est un *être substantiel* unique : le principe premier d'où tous les actes corporels ou spirituels procèdent, est *une nature* unique ; le sujet premier auquel reviennent, en définitive, tous les phénomènes que nous attribuons immédiatement tantôt au corps, tantôt à l'âme, est *une personne* unique, l'homme, en un mot, ou le *moi* humain.

[1]) L'unité substantielle fit l'objet d'une déclaration du Concile de Vienne tenu sous Clément V en 1312 : « Doctrinam omnem seu propositionem temere asserentem aut vertentem in dubium quod substantia animæ rationalis seu intellectivæ vere ac per se humani corporis non sit forma, velut erroneam et veritati catholicæ inimicam fidei, sacro approbante concilio, reprobamus : definientes quod si quisquam deinceps asserere, defendere seu tenere pertinaciter præsumpserit, quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, tanquam hæreticus sit censendus ». Cette définition conciliaire, dont nous serons amenés plus loin à préciser la signification et la portée, fut l'occasion de longues controverses, à l'époque où l'on connaissait mal l'erreur de Pierre Olivi que le Concile voulut réprouver. — Le décret du Concile de Vienne fut confirmé par le Concile de Latran, sous Léon X ; Pie IX le rappela à propos des erreurs, qui furent condamnées, de Günther et de Balzer.

262. La position du problème à l'heure présente : Le parallélisme psycho-physique et le monisme. — Le vieil empirisme a revêtu dans la psychologie contemporaine une forme nouvelle : il existe des événements psychiques saisissables par la conscience, des phénomènes corporels, objets d'observation extérieure, il n'y a point d'âme-substance, point de substance corporelle.

Limité à ces assertions, l'empirisme est l'application du positivisme et de l'agnosticisme [1]) à la psychologie.

L'empirisme matérialiste ou même positiviste d'autrefois avait la prétention d'identifier les faits perceptibles par la conscience et les fonctions physiologiques : celles-ci, disait-on, sont la raison adéquate de ceux-là.

Aujourd'hui, au contraire, l'identification des faits conscients et des actions corporelles est déclarée impossible ; impossible aussi leur interaction. D'où cette conséquence : Il faut laisser les événements intérieurs suivre leur cours, les phénomènes physiques suivre le leur, *parallèlement.*

La théorie psychologique, que l'on désigne couramment sous le nom de *parallélisme psycho-physique,* est donc contenue en ces trois propositions fondamentales :

La vie psychique n'est qu'une série d'événements, il n'y a point d'âme-substance.

Les actes psychiques et les actions physiologiques sont inidentifiables.

Il n'y a point, il ne peut y avoir d'influx des premiers sur les secondes, ni de celles-ci sur ceux-là.

Malebranche et Leibniz considéraient aussi les opérations de l'âme et les mouvements du corps comme deux séries parallèles, mais ils avaient remarqué leur admirable et con-

[1]) La thèse fondamentale du positivisme est que le fait sensible est seul objet de connaissance. L'agnosticisme, qui est comme le revers du positivisme, énonce que les réalités ultraphénoménales, si tant est qu'il y en ait, sont inconnaissables.

stante correspondance et compris qu'il fallait en rendre compte. L' « assistance divine », « l'harmonie préétablie », étaient chargées de ce rôle.

M. W. Wundt reconnaît que la théorie aristotélicienne — l'âme forme du corps — expliquerait la correspondance harmonieuse et constante des deux séries d'événements, mais il est idéaliste et, comme tel, répugne systématiquement à une interprétation substantialiste du contenu de la conscience. Les actes conscients occupent donc seuls, selon lui, tout le champ de la psychologie : les causes efficientes et les substances en sont bannies.

Ces actes n'ont-ils donc pas de sujet ? Et si l'harmonie constante de leur parallélisme n'a pour cause ni le Dieu-Providence de Malebranche ou de Leibniz, ni la substance une du moi aristotélicien, d'où vient-elle ?

Cette question partage les parallélistes en deux groupes.

Wundt ne veut pas dépasser un parallélisme empirique : des actes, dit-il, rien que des actes, le psychologue ne connaît pas autre chose. D'où le nom caractéristique de sa psychologie : *Aktualitätspsychologie.*

Wundt n'a que faire de la métaphysique de Spinoza. D'autres, au contraire, James Sully, par exemple, y voient la base indispensable de la psychologie empirique. D'après Spinoza, la substance unique de l'univers se révèle à nous par deux attributs irréductibles l'un à l'autre, la pensée et l'étendue. Or, il n'y pas d'âmes-substances, ou, suivant l'expression de Paulsen, il n'y a pas « d'*âmes-atomes* ». Néanmoins, les actes ont un sujet et leur harmonie révèle leur interdépendance. Il est logique, donc, de poser l'existence d'un sujet qui soit la raison profonde des événements psychiques et des événements physiques, ainsi que de l'harmonie que l'expérience aperçoit dans le développement de leurs deux séries parallèles. Ce sujet, plusieurs psychologues l'identifient avec la substance unique de Spinoza.

Le parallélisme psycho-physique, soit sous la forme empirique adoptée par Wundt, soit avec son complément métaphysique, moniste, réclamé par James Sully, est la doctrine psychologique la plus universellement répandue aujourd'hui parmi ceux qui ignorent ou méconnaissent le substantialisme aristotélicien [1]).

Ces deux conceptions — le parallélisme psycho-physique et la théorie aristotélicienne et thomiste de l'unité substantielle — sont, donc, les seules qui se disputent aujourd'hui l'empire des esprits réfléchis. Le spiritualisme classique des philosophes français, Garnier, Jouffroy, Victor Cousin, Descartes, a fait son temps. Le matérialisme brutal du XVIIIe siècle trouve de moins en moins d'accueil chez les philosophes de profession : il subsiste toujours, il est vrai, à l'état de tendance chez un certain nombre de naturalistes ou de médecins étrangers à la réflexion philosophique, mais la doctrine matérialiste n'est plus guère représentée que par des hommes de parti pris, tels quelques criminalistes de

[1]) Nombreux sont ceux qui, avec des nuances toutefois, souscrivent au parallélisme psycho-physique et au monisme spinoziste. Outre Wundt *(Physiologische Psychologie* et un article paru dans les *Archiv für die gesammte Psychologie*, Bd II, Heft 4, pp 354-360, intitulé *Ueber empirische u. metaphysische Psychologie)* et Paulsen *(Einleitung in die Philosophie*, 4te Aufl., S. 77. Berlin, 1896), cités ci-dessus, mentionnons encore particulièrement Jodl, professeur à Vienne *(Lehrbuch der Psychologie*, Stuttgart, 1896), qui donne de la théorie un exposé complet ; Ziehen *(Ueber die allgemeinen Beziehungen zwischen Gehirn u. Seelenleben*, S. 51-53. Leipzig, Barth, 1902), James Sully *(The human mind*, vol. II, Append. N. London, Longmans, Green and Co, 1892). On trouvera des développements sur cette question dans le livre de G. Villa, *La psychologie contemporaine*. Paris, Giard et Brière, 1904 et dans le livre bien connu de Rudolf Eucken, récemment traduit en français sous le titre : *Les grands courants de la pensée contemporaine*, Paris, Alcan, 1911. On lira une critique solide du système chez Gutberlet *(Der Kampf um die Seele*, I, 4er Vortrag), et une vue d'ensemble méthodique et claire dans un article publié par le Dr Kaufmann, de Lucerne, dans les *Monatsrosen*, Jahrg. 47, no 12.

l'école de Lombroso, ou ce sectaire qui n'est plus pris au sérieux par personne, Ernest Haeckel [1]).

263. Preuve de l'unité substantielle du corps et de l'âme raisonnable. — *1er Argument, tiré des affirmations de la conscience.* — 1o La preuve fondamentale de la thèse se trouve condensée en ces quelques mots de saint Thomas d'Aquin : « *Idem ipse homo est qui percipit se intelligere et sentire* [2]).

Incontestablement, l'homme aperçoit clairement que ses pensées et ses sensations appartiennent à un même moi. Idem ipse homo est qui percipit se intelligere et sentire.

Or le sujet de la sensation est corporel.

Donc le sujet de la pensée est une substance corporelle.

Supposé, par contre, que l'âme intelligente fût une substance *autre* que le sujet corporel des opérations sensitives, les affirmations de la conscience seraient inexplicables. Dans cette supposition, la sensation étant *immanente* appartiendrait *exclusivement* au sujet sentant ; l'acte d'intellection étant *immanent* appartiendrait exclusivement au sujet *intelligent ;* un *moi* percevrait *ses* sensations, un autre *moi* percevrait ses

[1]) Veut-on savoir comment Paulsen jugeait Haeckel ? Voici ce qu'on peut lire, dans sa *Philosophia militans* (Berlin, 1901, pp. 186-187) : Aux yeux de cet homme superficiel, « tout se confond. Dieu et le monde, matière et force, énergie et esprit, causalité mécanique et loi de substantialité, réalisme et monisme, théisme et panthéisme, vitalisme et mécanisme, rationalisme et empirisme, criticisme et dogmatisme, tout est la même chose. Et hommes et singes se rapprochent jusqu'à se toucher » ! Et Paulsen conclut : « Tandis que je lisais ce livre *(Die Weltraetsel* de Haeckel), j'étais rouge de honte... Que l'on puisse écrire un livre pareil, l'imprimer, le vendre, arriver à le faire lire, admirer, gober par la nation qui compte un Kant, un Gœthe, un Schopenhauer, c'est déplorable ! »

On trouvera un jugement d'une sévérité analogue porté sur l'œuvre de M. Le Dantec, le défenseur français de Haeckel, dans le livre que vient de publier J. B. Saulze, *Le monisme matérialiste en France*, Paris, Beauchesne, 1912.

[2]) *Sum. Theol.*, 1a, q. 76, art. 1.

pensées : mais il serait impossible qu'un même moi perçût comme *siens* des actes immanents qui appartiendraient, par hypothèse, à des sujets substantiellement différents. La conscience ne se dirait donc plus : *Idem ipse homo est qui percipit se intelligere et sentire.*

2° Le même témoignage de la conscience s'accuse dans *le sentiment de tous* et s'exprime dans *le langage universel.* Ne disons-nous pas tous que *cette personne déterminée fait acte d'intelligence ?* « Manifestum est quod *hic homo singularis intelligit* » [1]). *Socrate raisonne.*

Or Socrate c'est bien cet homme en chair et en os qui vit, respire, se nourrit, se déplace.

Donc ce même individu qui vit, respire, se nourrit, se déplace, ce même individu corporel est capable de penser, il pense. *Le même sujet individuel* est à la fois corporel et intelligent.

Vainement supposerez-vous deux substances étroitement rapprochées, agissant l'une sur l'autre ; un esprit agissant sur un cerveau, voire un corps influençant, n'importe comment — si la chose était possible — un esprit : vous ne seriez point fondé, de ce chef, à dire qu'un sujet corporel *est* intelligent. Un nautonnier *pense* à la façon dont il dirigera sa barque. Viendra-t-il à l'esprit de personne de dire que *le nautonnier et sa barque* pensent ? « Unde non dicimus quod intelligere nautæ sit intelligere hujus totius quod est nauta et navis, sed nautæ tantum ; et similiter (si anima rationalis et corpus non sint una substantia) intelligere non erit actus Socratis, sed intellectus tantum utentis corpore Socratis [2]).

[1]) S. Thomas, *De unitate intellectus contra Averroistas.*

[2]) « Si tu dicas, quod Socrates non est unum quid simpliciter, sed unum quid aggregatione motoris et moti ; sequuntur multa inconvenientia. Primo quidem, quia si unumquodque est similiter unum et ens, sequetur quod Socrates non sit aliquid, et quod non sit in specie nec in genere, et ulterius quod non habeat aliquam actionem, quia actio non est nisi entis. Unde non dicimus quod intelligere nautæ sit intelligere

L'expression *Socrate raisonne, hic homo singularis intelligit* est donc la preuve que le corps de l'homme et son âme raisonnable forment un seul sujet substantiel.

2d Argument, tiré de la convergence persistante de toutes les manifestations de l'activité chez l'homme. — Les opérations les plus diverses qui s'accomplissent chez l'homme sont interdépendantes, elles le sont d'une manière régulière, permanente : leur ensemble constitue un ordre harmonieux, persistant qui conduit au développement de la vie raisonnable. L'intégrité, la conservation des organes rendent possible la vie normale de l'organisme ; la santé de l'organisme et de ses diverses parties, prépare le fonctionnement régulier de la vie sensitive ; les sens préparent l'essor de la vie raisonnable.

hujus totius quod est nauta et navis sed nautæ tantum ; et similiter intelligere non erit actus Socratis, sed intellectus tantum utentis corpore Socratis. In solo enim toto quod est aliquid unum et ens, actio partis est actio totius. Et si quis aliter loquitur, improprie loquitur » *(ibid.)*. On sait que de Bonald a tiré effectivement la conclusion que prévoit ici Thomas d'Aquin. Le philosophe traditionaliste avait soustrait le corps au moi pensant ; il resta d'accord avec lui-même lorsqu'il définit ensuite l'âme : « une intelligence servie par des organes ».

Déjà dans son commentaire *De anima*, saint Thomas avait énoncé avec vigueur l'argument qu'il développa avec prédilection lorsqu'il eut à combattre tout de bon les Averroïstes. Il écrivait : « Quidam intantum decepti sunt, ut ponerent intellectum possibilem esse a corpore separatum, sicut una de substantiis separatis Quod quidem omnino impossibile est. *Manifestum est enim, quod hic homo intelligit.* Si enim hoc negetur, tunc dicens hanc opinionem non intelligit aliquid, et ideo non est audiendus. Si autem intelligit, oportet quod aliquo *formaliter* intelligat. Hic autem est intellectus possibilis. Intellectus ergo possibilis est, quo hic homo, formaliter loquendo, intelligit. Illud autem, quo aliquid operatur sicut activo principio, potest (quidem) secundum esse separari ab eo quod operatur, ut si dicamus quod balivus operatur per regem, quia rex movet eum ad operandum. Sed impossibile est illud, quo aliquid operatur formaliter, separari ab eo secundum esse. Quod ideo est, quia nihil agit nisi secundum quod est actu , sic igitur formaliter operatur per aliquid, si cum eo fit unum actu. Non autem fit aliquid cum aliquo ens actu, si sit separatum ab eo secundum esse. Unde impossibile est quod illud, quo aliquid agit formaliter, sit separatam ab eo secundum esse ». *De anima,* III, 7.

Bref, il y a chez l'homme un ensemble prodigieux d'éléments, de forces corporelles, de facteurs spirituels qui, d'une manière régulière et stable, conduisent à la conservation et à l'évolution de la vie *raisonnable*.

Des influences intermittentes, sans ordre, pourraient avoir pour cause adéquate la rencontre de divers agents livrés au hasard. Mais un ensemble ordonné, dont l'ordre se renouvelle continuellement, sans cependant sombrer dans les vicissitudes qu'il traverse, demande une cause constante.

A priori, il ne serait pas impossible que cet ensemble fût l'œuvre d'une cause *extrinsèque*, dont l'action serait supposée permanente, — telle serait l'action continue de la Providence — mais il est sage de présumer, jusqu'à preuve du contraire, qu'elle est intrinsèque. Il faut, au surplus, l'affirmer, nous avons dit ailleurs (**29** et *Ontologie*, 6e éd., no 233) pourquoi.

Donc il y a chez l'homme un principe *interne*, *permanent* à raison duquel ses diverses opérations sont convergentes, *un principe de finalité interne* qui oriente toute l'activité humaine vers une fin propre au sujet raisonnable : Par définition, un sujet dont les opérations sont ainsi orientées vers une même fin propre au sujet s'appelle une *nature* ; celle-ci est, elle-même, identique en réalité à *la substance*.

En conséquence, il y a chez l'homme une seule nature, une seule substance [1]).

[1]) Saint Thomas dit très justement : « Apparet esse impossibile (diversas animas esse in homine) per hoc quod una operatio animæ, cum fuerit intensa, impedit aliam ; quod nullo modo contingeret, nisi principium actionum esset per essentiam unum ». 1a, q. 76, a. 3.

Suarez présente l'argument en ces termes : « Istæ operationes (nutriendi, sentiendi et intelligendi) habent in homine evidentem connexionem : nam operationibus sensuum et phantasiæ generatur aliquo modo intellectiva cognitio, et ab illa peculiari ratione pendet, ut experientia docet, quia in pueritia, vel amentia, ex defectu vel læsione phantasiæ, usus rationis impeditur : ergo signum est utramque opera-

3me Argument : argument confirmatif et conclusion. — On a pu voir comment les faits s'harmonisent à la lumière de la doctrine de l'unité substantielle de l'être humain : L'intégrité de l'organisme et l'équilibre des fonctions vitales préparent la vie psychique et en favorisent l'essor ; la vie sensitive prépare la vie intellectuelle et concourt activement tant à son exercice qu'à son développement ; tout se tient, depuis les plus basses fonctions de la vie jusqu'aux plus hautes ; il se produit chez l'homme un concert harmonieux et *naturel* d'actions, et l'on comprend en conséquence que l'âme, loin de désirer la dissolution du corps, aspire à le conserver comme un auxiliaire dans la réalisation de sa destinée.

Supprimez, au contraire, l'unité substantielle, vous ne comprenez plus ni le rôle du corps dans la vie de l'âme, ni le désir naturel de conservation inné au cœur de l'homme, ni enfin la possibilité d'un « commerce » *réel* entre l'âme et le corps, à moins de prendre pour une explication philosophique les conjectures arbitraires imaginées par Malebranche et par Leibniz.

Mais si le *fait* de l'unité substantielle de l'être humain est indiscutable, le *mode d'union* de l'âme et du corps soulève un problème plus délicat. Aristote et les scolastiques l'ont résolu en disant que l'âme raisonnable est la *forme substantielle* de l'homme.

tionem ab intrinseca et vera forma proficisci. Unde alii Philosophi considerantes hanc dependentiam in alium extremum errorem inciderunt, dicentes animam rationalem esse formam corpoream, ut supra visum est : sed decepti sunt, nam substantia talium operationum ostendit principium earum esse substantiam incorpoream : modus autem exercendi in corpore cum tali dependentia ab illo, demonstrat veram unionem substantialem animæ cum corpore. Nam si principium illud esset substantia spiritualis omnino separata substantialiter a corpore, non esset cur a corpore in intelligendo penderet, imo intelligeret modo angelico et perfecto, quod est ab anima conjuncta alienum ». *De anima*, lib. I, cap. XII, n. 9.

264. Seconde thèse : L'âme raisonnable est la forme substantielle du corps humain. Sens de la thèse. — Quelques notions préliminaires sur la matière première et la forme substantielle, considérées en général, sont ici indispensables. Nous dirons ensuite sous quelle réserve ces notions s'appliquent à l'union de l'âme raisonnable avec la matière.

La *matière*, dans le langage courant, désigne la matière *sensible*, c'est-à-dire les *corps* tels qu'ils se manifestent à nos organes des sens, avec leurs forces actives et leurs diverses propriétés parmi lesquelles il faut signaler surtout l'étendue.

Mais, par delà ces forces actives qui impressionnent nos sens, il y a le sujet auquel nous les attribuons ; par delà l'étendue que nous voyons et que nous touchons, il y a l'être que nous jugeons étendu : ce sujet, cet être substantiel, qu'est-il ? Est-il simple ou composé ? Aristote et, après lui, tous les grands penseurs de l'antiquité et du moyen âge étaient d'accord à croire que la *substance* matérielle est composée de deux principes substantiels, la *matière première* et la forme *substantielle*. Cette théorie est souvent désignée aujourd'hui sous le nom d'*hylémorphisme* (ὕλη, matière ; μορφή, forme).

La *matière première* ne tombe pas directement sous les sens, mais, appuyée sur l'observation, la *raison induit* la nécessité de l'affirmer. Seule, d'ailleurs, la raison est à même de la *concevoir*. Bien plus, le concept qu'elle en a n'est que *négatif* et *analogique*.

Comment, en effet, ce concept se forme-t-il ?

Partons d'un exemple : Un aliment, mettons du carbone, devient une partie d'une substance vivante ; personne ne dira que le carbone a été anéanti ni qu'une partie du vivant a été créée, c'est-à-dire faite de rien ; tout le monde dira que l'aliment *s'est transformé en substance vivante*. Or, pour qu'une substance se transforme en une autre, il faut qu'il y ait quelque chose de la première qui subsiste dans la

seconde, encore que la seconde ait une tout autre nature et de tout autres propriétés que la première ? Ce *sujet* premier des transformations substantielles, qui se maintient ainsi au cours de celles-ci, Aristote l'appelle *matière première.*

La matière première n'est pas une substance complète (non est quid, μήτε τί), elle n'est ni étendue (non est quantum, μήτε ποσόν), ni douée de qualités (non est quale, μήτε ἄλλο οὐθέν ἔστιν) ; pour devenir une substance existante, étendue, douée de qualités, elle doit être unie à un principe d'être et d'activité qui, en l'informant, réalise l'être subsistant complet. Ce principe consubstantiel, spécifiant, s'appelle, à raison du rôle qu'il joue dans la composition de l'être corporel, *forme substantielle* (εἶδος, μορφή) ou encore *acte premier* (actus primus, ἐνεργεία), ou enfin *première perfection* (perfectio prima, ἐντελεχεία).

La matière première n'est donc pas un être subsistant et actif, mais une réalité en *puissance ;* ce qui, de fait, subsiste et agit, c'est le *corps*, le composé des deux co-principes, dont l'un est essentiellement déterminable, la *matière*, et l'autre essentiellement déterminateur, la *forme substantielle.*

Il ne faudrait pas, cependant, prendre la matière première pour un simple concept *logique :* elle contribue *réellement* à la constitution intrinsèque, essentielle du corps complet ; la matière est une *puissance*, mais une puissance *réelle ;* en l'appelant *puissance* on veut dire qu'on ne peut la concevoir existante, si ce n'est à la condition de se la repésenter unie à une forme substantielle avec laquelle elle constitue le composé total qui est le *corps* ou la matière sensible [1]).

Comment, sous quelles réserves ces notions s'appliquent-elles à l'union de l'âme raisonnable avec la matière du corps humain ?

[1]) *Ontologie*, 5e éd , 4me partie, ch. II, art. 1. — Cfr. De San, *Cosmologia*, p. 1a, cap. II, § 6 ; Nys, *Cosmologie*, 2e éd., pp. 176 et suiv, Louvain, 1906.

Entre l'homme et les composés substantiels inférieurs, il y a une différence essentielle : chez l'homme, la forme substantielle est une âme spirituelle, c'est-à-dire une forme qui en elle-même déjà est *subsistante*, tandis que les formes substantielles inférieures ne peuvent exister qu'en union intrinsèque avec la matière dont elles sont la forme.

L'existence des corps inférieurs à l'homme ne peut appartenir qu'au composé ; il serait contradictoire de l'attribuer, soit à la matière première, soit même, selon nous, à la forme substantielle seule, antérieurement à la formation du composé.

Au contraire, l'âme humaine est le sujet de son existence *antérieurement* à son union avec le corps. Non pas qu'il faille placer entre la création de l'âme et le moment de son union avec le corps une succession chronologique, mais la première a sur la seconde une *priorité de nature*.

Sans doute, l'âme humaine communique au corps l'être corporel, la vie, la sensibilité que possède en fait le corps animé ; mais elle ne les lui communique pas à la façon dont les lui communiqueraient des formes qui seraient purement corporelles ou végétatives ou sensitives ; l'âme raisonnable possède au delà de ce qu'elle donne ; elle donne au corps la corporéité, aussi bien et mieux que le ferait une forme du règne minéral ; elle lui donne la vie végétale, aussi bien et mieux que le ferait le principe de vie d'un végétal : elle lui donne enfin le pouvoir de sentir, comme le ferait une âme animale. Mais ces dons ne l'épuisent pas et ne l'assujettissent pas au corps qu'elle a enrichi. Il lui reste en propre des opérations *incommunicables* au corps : la pensée et le vouloir raisonnable. L'âme raisonnable est forme du corps, *actus corporis*, mais l'intelligence et la volonté ne le sont point [1]).

[1]) « Non dicimus quod anima, in qua est intellectus, sic excedat materiam corporalem quod non habeat esse in corpore ; sed quod intel-

L'âme raisonnable est, en effet, — la spiritualité de certaines de ses opérations le prouve — capable de *subsister en elle-même*. Cette perfection, elle la possède en propre, à elle seule, et, par suite *inaliénablement*.

Cette perfection n'exclut pas, il est vrai, le rôle de la forme substantielle qui consiste à faire subsister et à rendre capable d'action un corps, le corps humain. Mais l'accomplissement de ce rôle ne fait pas perdre à l'âme raisonnable, ne peut lui faire perdre sa substantialité propre, son titre essentiel à une existence indépendante. Il est intrinsèquement impossible, en effet, qu'elle change de nature, qu'étant spirituelle, elle cesse de l'être.

Les écrivains scolastiques ont condensé cette explication en une formule concise : « Anima formaliter rationalis est *eminenter* corporea et vegetativa et sensitiva ».

Mais alors, dira-t-on, à quoi bon cette union de l'âme et du corps ? Supposé même que l'âme ne perde rien à s'unir à un corps, que peut-elle y gagner ?

Nous répondons que l'âme raisonnable y trouve ses conditions normales d'existence et d'action.

On a tort, souvent, de se représenter l'âme humaine comme un pur esprit, en commerce direct avec le monde intelligible, s'y déployant à l'aise, d'elle-même, comme dans son milieu naturel. Le spiritualisme cartésien et cousinien a faussé les idées sous ce rapport ; la pensée n'a pas, en effet, pour objet direct le spirituel, mais l'*abstrait ;* dès lors, il faut des sens, un corps, pour pouvoir acquérir des idées. L'exercice naturel

lectus, quem Aristoteles dicit *potentiam* animæ, non est actus corporis. Neque enim anima est actus corporis mediantibus suis potentiis, sed anima per se ipsam est actus corporis, dans esse corpori specificum, aliquæ autem potentiæ ejus sunt actus partium quarumdam corporis perficientes ipsas ad aliquas operationes. Sic ergo potentia, quæ est intellectus, nullius partium corporis actus est, quia ejus operatio non fit per organum corporale ». *De unitate intellectus contra Averroistas,* op. XV, p. 211.

des *opérations les plus élevées* de l'âme demande donc un corps ; l'union de l'âme raisonnable et du corps est, pour ce motif, *naturelle* [1].

S'ensuit-il que l'état d'isolement soit pour elle un état *anti-naturel* que, dans la langue de l'ancienne École, on eût appelé « violent » ?

Non, une condition d'existence « violente » ou anti-naturelle est celle à laquelle une cause *extérieure* assujettit un être, contrairement aux dispositions de sa nature.

Or, l'âme se sépare du corps, à la suite de la désorganisation qu'il subit et qui le rend finalement inapte à la vie. Aussi bien, lorsqu'elle est séparée du corps, elle garde toujours pour elle sa subsistance [2].

Il n'en est pas moins vrai que l'état de séparation lui est *moins naturel* que l'état d'union.

Privée du service des sens, l'âme intelligente ne serait pas condamnée à l'inertie, car la Providence naturelle lui accorderait le concours qui répondrait à ses conditions nouvelles d'existence : elle lui fournirait donc des espèces intelligibles moyennant lesquelles elle vivrait d'une vie *analogue* à celle des purs esprits.

Mais, n'étant pas *par nature* destinée à mener la vie d'un esprit, l'âme raisonnable, si elle était séparée du corps, verrait une disproportion entre sa nature et ses conditions d'existence.

[1]) « Anima communicat formaliter se et suum esse composito, et acquirit perfectionem in sui conjunctione ad corpus. Et quamvis idem omnino esse habeat separata et conjuncta, non tamen eodem modo... ; ideo mirum non est, si perfectiorem statum habet in composito quam extra ». Cajetan, in *Sum. Theol.*, 1ª, q. 76, a. 1.

[2]) « Quod status separationis non sit omnino violentus animæ ex eo patet quia violentum est quod fit ab exteriori principio, passo non conferente vim ; constat autem quod anima in se habet principium subsistendi et permanendi extra corpus ; ergo ad hoc ut permaneat separata, non fit illi aliqua vis, sed juxta propria principia statum illum sustinet ». Joannes a S. Thoma, *Cursus philosophicus*, Phil. nat. Q. III, 6, IX, a. 2.

Aussi, plus tard, nous appuyant sur la loi générale de la finalité intrinsèque des êtres, nous conclurons que le bonheur parfait de l'âme appelle naturellement sa réunion à un corps ressuscité.

En résumé, l'âme humaine n'est pas *essentiellement* incapable d'exister et d'agir séparée du corps ; l'état de séparation n'est donc *pas contraire* à sa nature, ou « violent » ; il est même plus parfait, *absolument* parlant, que l'état d'union et saint Thomas d'Aquin l'appelle de ce chef « préternaturel » ; mais tout juste parce qu'il est au-dessus de la portée naturelle de l'âme humaine, il est, *relativement* à elle, *moins parfait ;* de sorte que, à tout prendre, l'état d'union est pour l'âme humaine *le meilleur*, celui dans lequel elle se trouve au mieux pour déployer ses facultés natives [1]).

Jean de Saint-Thomas, ce commentateur sagace de la philosophie thomiste, nous semble avoir admirablement résumé la vraie théorie sur la nature de l'âme humaine, en disant :

« In anima rationali duo conjungenda sunt, quæ inter se non videntur cohærere, scilicet esse veram et substantialem formam corporis, et in se esse spiritum ; et esse illi connaturale quod informet corpus, et similiter esse connaturale quod sit extra corpus quando est separata.

» Nihilominus utrumque certissimum est convenire animæ rationali, licet status informandi corpus sit *connaturalior* animæ, status autem separationis non ita connaturalis est : nec tamen est violentus sed praæternaturalis » [2]).

Passons à la *preuve* de la *thèse*.

[1]) Jean de Saint-Thomas, après avoir expliqué comme quoi l'état de séparation n'est pas pour l'âme un état tout à fait « violent », continue en ces termes : « Dicitur autem præternaturalis ille status, quia non oritur per se et connaturaliter ex ipsa anima, vel ex modo quo creatur a Deo, sed tanquam accidens extraneum, supposita actione corruptiva corporis, ei provenit ».

[2]) Joannes a S. Thoma, *Cursus philosophicus,* Phil. nat. P. III, Q. IX, art. 2.

265. Preuve de la thèse. — *L'âme raisonnable est la forme substantielle du corps humain.* — L'unité substantielle de l'homme en une dualité d'éléments consubstantiels, tel est donc le grand fait de notre nature, l'affirmation indiscutable de la conscience, le point de départ de toute psychologie.

Comment l'expliquer ?

Suivant la thèse que nous avons à démontrer, le corps humain n'a pas de subsistance propre : l'âme raisonnable donne à l'homme la raison, la sensibilité, la vie, la corporéité, l'être.

1° *Seule cette solution rend compte du fait de l'unité substantielle de l'âme raisonnable et du corps humain :* En effet, si le corps est subsistant de lui-même et si l'âme, de son côté, est subsistante, le corps et l'âme forment nécessairement *deux êtres subsistants* [1]).

Or, deux êtres subsistants peuvent être plus ou moins rapprochés l'un de l'autre, agir plus ou moins intimement l'un sur l'autre, ils n'en resteront pas moins *deux* êtres subsistants : dès lors, ils formeront une juxtaposition accidentelle de deux substances ; jamais on n'en fera une unité réelle : leur *union* sera et demeurera *extrinsèque*, et l'on peut défier qui que ce soit de la concevoir autrement.

Donc, toute théorie qui ne considère pas le corps comme une matière première à laquelle l'âme raisonnable étend sa propre subsistance, est incapable de rendre compte du fait de l'*unité substantielle* de l'homme et de l'*union intrinsèque* de la matière et de l'esprit dans le composé humain.

« Je comprends, dit saint Thomas, que deux êtres subsistants concourent à la production d'*un même effet* total ; tel serait, par exemple, le mouvement d'une barque que deux hommes tireraient en même temps ; mais on ne conçoit pas

[1]) Consulter notre ouvrage *Les origines de la psychologie contemporaine*, 2e éd., ch. I, art. 2 et ch. IV.

que leur *action* soit *une*, quand ils tirent la barque à deux.

» Or, reprend-il, la sensation est une *action une*.

» Donc l'âme et le corps ne sont pas deux êtres agissant de concert dans la vie sensitive, mais un seul être » [1]).

Et comme, du reste, la sensation est attribuée au moi qui, par ailleurs, se sait intelligent, ce seul être sentant est l'être même qui est intelligent.

2° *La solution proposée n'enferme aucune contradiction.*

A première vue, il paraîtra contradictoire qu'une âme *spirituelle* puisse informer substantiellement la matière, sans se matérialiser elle-même, et sans subir le sort de toutes les substances corporelles qui sont sujettes à périr.

Mais la contradiction disparaît lorsque l'on se souvient de la différence qu'il y a et que nous avons soulignée dès le début de cette étude entre l'homme et les autres composés substantiels de la nature.

Que l'âme raisonnable ait la *puissance* d'informer la matière, cela se conçoit sans trop de peine ; il suffit d'admettre pour cela que les formes supérieures contiennent la perfection et la puissance des formes inférieures tout en les dépassant ; absolument, dit Aristote, comme les nombres plus élevés renferment ceux qui les précèdent avec une unité en plus, comme le pentagone contient en le dépassant, le

[1]) « Impossibile est, quod, eorum quæ sunt diversa secundum esse sit operatio una ; dico autem operationem unam, non ex parte ejus in quod terminatur actio, sed secundum quod egreditur ab agente ; multi enim trahentes navim, unam actionem faciunt ex parte operati quod est unum, sed tamen ex parte trahentium sunt multæ actiones, quia sunt diversi impulsus ad trahendum ; quum enim actio consequatur formam et virtutem, oportet, quorum sunt diversæ formæ, et virtutes et actiones esse diversas. Quamvis autem animæ sit aliqua operatio propria in qua non communicat corpus sicut intelligere, sunt tamen aliquæ operationes communes sibi et corpori, ut timere, et irasci, et sentire, et hujusmodi ; hæc enim accidunt secundum aliquam transmutationem alicujus determinatæ partis corporis ; ex quo patet quod simul sunt animæ et corporis operationes. Oportet igitur ex anima et corpore unum fieri, et quod non sint secundum esse diversa ». *Cont. Gent.*, II, 57.

quadrilatère, et comme celui-ci, à son tour, contient éminémment le triangle avec ses trois angles et ses trois côtés. Les formes sont ainsi l'une à l'autre, comme le plus parfait au moins parfait, et il n'est pas étonnant que l'âme raisonnable possède éminemment le pouvoir d'être une forme, au moins à l'égal des formes plus humbles de l'animal, du végétal et du minéral.

Néanmoins, en informant la matière, l'âme ne se matérialise pas, parce qu'elle est une forme supérieure. Les formes constitutives des autres composés de la nature, du minéral, du végétal et de l'animal, ne peuvent agir ni exister par elles-mêmes ; elles sont, selon le mot de saint Thomas, complètement plongées dans la matière, incapables d'exercer un seul acte qui en soit indépendant. Le privilège de l'âme humaine est de ne pouvoir être totalement contenue dans un sujet matériel et de garder, en conséquence, même lorsqu'elle est unie au corps, des puissances libres, capables de se déployer sans l'intervention directe d'aucun organe ; en un mot, l'âme raisonnable est une forme, mais une forme essentiellement *subsistante* [1]).

Subsistante, l'âme humaine est *incorruptible*. Certes, elle a besoin d'informer la matière pour déployer toutes les ressources d'énergie dont elle est susceptible, et même, ce qui est plus, pour accomplir au mieux les actes qui lui sont propres ; mais son être est antérieur, — au moins d'une antériorité de nature, — à celui du corps, et par conséquent, la destruction du corps n'entraîne pas sa propre destruction [2]).

[1]) « Anima humana propter suam nobilitatem supergreditur facultatem materiæ corporalis, et non potest totaliter includi ab ea. Unde remanet ei aliqua actio, in qua materia corporalis non communicat ». *De anima,* III, lect. 7ª.

[2]) Saint Thomas a rencontré directement dans sa *Somme de théologie*, les difficultés que nous venons d'envisager. Il ne sera pas inutile de faire suivre ici les réponses concises et serrées qu'il leur oppose :

« Ad quartum dicendum, quod humana anima non est forma in materia

Ainsi donc, l'hypothèse scolastique semble ne renfermer aucune contradiction ; elle fournit l'explication métaphysique du fait de l'unité substantielle de l'être humain ; aucune autre explication ne semble offrir ces avantages.

266. Difficultés et préjugé. — La théorie aristotélicienne et scolastique, d'après laquelle *deux* substances *incomplètes* forment par leur union *une* substance *complète*, n'est certes pas sans présenter plus d'une grave difficulté [1]).

corporali immersa, vel ab ea totaliter comprehensa, propter suam perfectionem ; et ideo nihil prohibet aliquam ejus virtutem non esse corporis actum, quamvis anima secundum suam essentiam sit corporis forma.

» Ad quintum dicendum quod anima illud esse in quo subsistit, communicat materiæ corporali, ex qua et anima intellectiva fit unum ; ita quod illud esse quod est totius compositi, est etiam ipsius animæ ; quod non accidit in aliis formis, quæ non sunt subsistentes ; et propter hoc anima humana remanet in suo esse, destructo corpore ; non autem aliæ formæ.

» Ad sextum dicendum, quod secundum se convenit animæ humanæ corpori uniri... et anima humana manet in suo esse, cum fuerit a corpore separata, habens aptitudinem et inclinationem naturalem ad corporis unionem ». 1ª, q. 76, a 1.

[1]) Saint Augustin nous a livré l'aveu des tourments que lui causaient les problèmes de l'union de l'esprit et du corps et de l'essence intime de la matière.

« Modus quo corporibus adhærent spiritus et animalia fiunt, omnino mirus est, écrit-il, nec comprehendi ab homine potest, et hoc ipse homo est ». *De Civ. Dei*, Lib. XXI, c. 10.

« Je lasserais la patience de mes lecteurs, écrit-il dans ses *Confessions*, si je voulais vous exposer, ô mon Dieu ! de combien d'erreurs vous m'avez tiré sur le sujet de cette *matière :* car j'ai été longtemps sans pouvoir comprendre ce que c'était, parce que ceux qui se mêlaient de me l'expliquer ne le comprenaient pas eux-mêmes, et que de me la représenter, comme je faisais, sous nn nombre infini de différentes formes, c'était me représenter tout autre chose que ce que c'est. Car, quoique ce que je me représentais ne fût qu'une confusion de diverses formes bizarres, et qui ne pouvaient que donner de l'horreur, c'était toujours quelque chose de formé : et je croyais que ce qu'on appelle *être informe* n'était pas de n'avoir aucune sorte de *forme,* mais de n'en avoir que d'extraordinaires, et de capables de blesser l'imagination et les sens, si elles venaient à paraître. Ainsi ce que je me figurais comme

Il appartient à la Cosmologie de les examiner *ex professo.*

Mais des esprits nombreux opposent à la théorie une fin de non-recevoir ; celle-ci est dictée par un faux préjugé que nous nous efforcerons de dissiper.

La matière première et les formes substantielles sont des entités chimériques, se disent-ils ; qui donc a jamais pu se les figurer ? Aristote lui-même renonce à les définir.

En effet, répondrons-nous, *on ne se figure pas*, en d'autres

informe, ne l'était pas par la privation de toute *forme*, mais seulement par comparaison avec d'autres choses d'une *forme* plus agréable.

» Cependant la droite raison voulait que, pour me former une idée de ce que j'appelais *informe*, je le dépouillasse absolument de toute *forme*, mais c'est de quoi je n'étais pas capable ; et j'aurais plutôt cru que ce qui n'avait aucune sorte de *forme* n'était rien du tout, que je n'aurais compris qu'entre le néant et ce qui a déjà quelque forme il pût y avoir quelque chose qui ne fût ni l'un ni l'autre, mais qui, étant absolument destitué de toute *forme*, ne fût que ce qui approche le plus du néant.

» Je cessai pourtant enfin de consulter sur cela mon imagination, qui, étant pleine des idées des corps, dont il n'y en a aucun qui n'ait quelque sorte de forme, ne faisait que me présenter ces sortes d'images qu'elle variait en une infinité de manières ; et je vins à considérer de plus près cette mutabilité des corps qui fait qu'ils cessent d'être ce qu'ils étaient, et qu'ils commencent ce qu'ils n'étaient pas. Et il me vint dans l'esprit que, quand les choses passaient d'une *forme* à une autre, ce passage ne se faisait pas par le néant, mais par quelque chose d'existant, quoique absolument informe. Cela ne me paraissait pourtant qu'une conjecture ; et je voulais une connaissance certaine, et non pas des conjectures et des soupçons.

» Mais quoique je n'aie ni le temps ni la force de dicter tout ce que vous m'avez développé sur cela, et qu'il y eût, comme j'ai dit, de quoi lasser la patience des lecteurs, mon cœur ne laisse pas de vous en bénir et de vous en rendre grâces.

» Qu'est-ce donc que cette matière ? C'est ce qui fait que les choses sujettes à changer sont capables de nouvelles *formes* qui leur surviennent lorsqu'elles changent. Et cela qu'est-ce ? Est-ce un esprit ? Est-ce un corps ? Est-ce quelque espèce d'esprit, ou quelque espèce de corps ? Je dirais que c'est un néant qui est quelque chose, ou un être qui n'est rien, si l'un ou l'autre se pouvaient dire. Car il fallait que ce fût déjà quelque chose pour être capable de ces formes que nous voyons et qui distinguent présentement les différentes espèces de choses... » S. Augustin, *Confessions*, Liv. XII, ch. VI.

termes, *on ne s'imagine pas* la matière première, *on ne se figure pas* une forme corporelle isolée de la matière première.

Si la théorie aristotélicienne de la matière et de la forme est vraie, il doit en être ainsi.

En effet, d'après les principes mêmes de la théorie, il n'existe jamais, nulle part, dans la nature, une matière sans forme, ni une forme corporelle sans matière ; il existe, dans le monde corporel, des composés ; il n'existe pas, il ne peut exister de composant substantiel isolé.

Puisqu'il n'en existe pas, il n'y en a pas de perceptible par les sens extérieurs ; par conséquent, il n'y en a pas de figurable par l'imagination ; car les éléments des images viennent des percepts.

L'intelligence aussi ne saisit intuitivement ni l'existence d'une composition au sein des substances corporelles, ni la nature des éléments dont on affirme que ces substances sont essentiellement composées.

Elle a besoin d'un *raisonnement* pour s'assurer que les corps sont substantiellement composés ; elle ne se représente, d'une façon positive et propre, que les propriétés des composés et le sujet indéterminé auquel elles sont attachées ; des composants eux-mêmes, qui ne tombent pas sous les prises de l'expérience sensible immédiate, elle n'a que des notions *négatives* et *analogiques*.

Il s'ensuit que même le génie d'Aristote s'est trouvé impuissant à fournir de la matière et de la forme des définitions positives et absolues.

Toutes ces conséquences résultent de la loi même qui préside à la genèse de nos représentations. Le contenu de nos concepts doit nous être fourni par les sens. Or, tous les partisans de la théorie hylémorphique le reconnaissent, la matière première et les formes substantielles ne tombent pas, comme telles, sous les sens. Il est donc psychologiquement

impossible qu'elles fassent, comme telles, l'objet d'un acte d'imagination ou d'une pensée directe de l'esprit.

Mais, il y a des connaissances autres que les connaissances immédiates, positives, absolues. Le *raisonnement* qui, de connaissances immédiates, tire des conclusions médiates ; les procédés logiques de *négation* et de *comparaison*, pour être moins parfaits que l'intuition, n'en sont pas moins *légitimes* et, à leur manière, *féconds*.

Ceux-là sacrifient donc à un préjugé mal fondé qui récusent *a priori* la théorie hylémorphique, parce qu'ils ne peuvent se figurer ni définir positivement et absolument la matière et la forme ; ils confondent une connaissance imparfaite, sans doute, mais légitimement déduite, avec une conception qui serait soit arbitraire, soit impossible.

Préjugé pour préjugé, n'est-il pas, au contraire, raisonnable de présumer que si la théorie de la matière et de la forme était contradictoire, la contradiction que ses adversaires lui reprochent n'eût point échappé au génie métaphysique d'un Aristote, d'un Thomas d'Aquin ?

267. Unicité d'âme chez l'homme. — L'unicité de substance chez l'homme emporte nécessairement l'unicité d'âme.

Platon semble croire qu'il y a trois âmes chez l'homme. Plusieurs physiologistes et psychologues modernes en distinguent deux, l'une principe de la vie intellectuelle et de la sensibilité, l'*âme spirituelle ;* l'autre principe de la vie organique, le *principe vital.* Ce système s'appelle communément le *duo-dynamisme*, par opposition à la théorie de l'identité substantielle du principe vital et de l'âme pensante, que l'on appelle parfois aujourd'hui du nom d'*animisme.*

Mais, 1° ces théories sont en désaccord avec les faits que nous avons cités plus haut pour établir la solidarité intime

de toutes les manifestations de la vie organique, de la vie sensible et de la vie raisonnable.

2° Une pluralité d'âmes est, du reste, inutile. En effet, comme nous l'a fait observer saint Thomas, un même principe peut être forme du corps et suffire aux fonctions de la vie à tous ses degrés : une forme supérieure peut contenir et excéder la perfection et l'énergie vitale des formes inférieures.

« L'âme intellective, écrit Mgr de la Bouillerie, abolit toutes les formes inférieures ; en vertu de la même âme, l'homme est un être corporel, un être vivant, un être végétant, un être sentant, un être intelligent ; mais, en étant tout cela, il n'est cependant qu'un être substantiel unique, parce que son unique forme est son âme intellective.

Si les formes inférieures demeuraient en lui, il faudrait nécessairement dire qu'il serait en même temps un corps, une plante, un animal, un homme. Il serait à la fois quatre substances : l'unité de l'homme serait détruite.

Mais les formes inférieures ne cèdent la place à l'âme intellective, que parce que celle-ci les contient et les remplace.

Le corps de l'homme n'est un corps humain que parce qu'il est informé par une âme intellective ; et si ce corps est celui d'un être qui végète, qui sent, qui pense, c'est uniquement parce que cette même âme est sa forme substantielle.

Non seulement, donc, l'homme n'a qu'une seule âme, mais il cesse d'être homme si on lui suppose une autre forme »[1].

3° Enfin la pluralité d'âme est directement contraire au témoignage de la conscience (**263**).

268. Unicité de forme. La forme de corporéité ou " forme cadavérique ". — L'unité substantielle implique non seulement l'unicité d'âme, mais aussi, croyons-nous, l'unicité de forme.

Jusqu'à l'aurore du XIIIe siècle, date à laquelle les écrits d'Aristote et ceux de ses commentateurs arabes, Avicenne et Averroës, passèrent de Tolède en France et en Allemagne,

[1]) *L'homme*, p. 48.

les théories sur l'unité du composé humain, si fortement accusées plus tard par saint Thomas d'Aquin, étaient loin de rallier tous les esprits. Il y avait, au contraire, dans les écoles de philosophie un courant puissant et très répandu, — que l'on a qualifié de platonicien et d'augustinien à raison des sources auxquelles il devait sa direction originelle, — et qui contenait sur plusiers points de doctrine, en particulier sur la nature de l'âme spirituelle et sur ses relations avec le corps, des théories notablement différentes de celles que le génie et l'autorité de saint Thomas firent insensiblement prévaloir.

Suivant saint Thomas: l'âme humaine, considérée en elle-même, ne contient *point de matière* d'aucune sorte; 2° elle est une *forme unique;* il n'y a en elle ni pluralité de formes envisagées comme principes substantiels de vie, ni pluralité de formes envisagées plus généralement comme principes substantiels d'être et d'action; 3° elle est aussi forme unique *dans le composé humain:* l'union de l'âme raisonnable se faisant, non point avec un corps déjà supposé formé, mais avec la matière première. « Ex anima et corpore in unoquoque nostrum constituitur unitas naturæ, secundum quod anima unitur corpori, formaliter perficiens ipsum, ut ex duobus fiat una natura, sicut ex actu et potentia, vel materia et forma » [1].

Mais des docteurs plus anciens ne répugnaient pas à une certaine composition de l'âme humaine; même lorsqu'ils la considéraient en elle-même, à part du corps, ils lui prêtaient une sorte de « matière spirituelle » ayant besoin d'une ou de plusieurs formes, principes d'être, d'action, de vie; ils avaient grand'peine à préciser la nature de cette matière spirituelle et de la composition dans laquelle elle devait entrer; ils finissaient souvent par ne plus lui accorder qu'une existence et un

[1]) *Summ. Theol.*, 3a, q. 2., a. 1, ad 2.

rôle d'ordre logique ou métaphysique ; il n'en est pas moins vrai que les idées de multiplicité et de composition ne leur paraissaient pas, — comme aux psychologues plus fidèles à Aristote, Albert le Grand et saint Thomas, — évidemment incompatibles avec la nature de l'âme humaine.

Aussi plusieurs représentants de l'école Franciscaine, plusieurs docteurs de l'ancienne école Dominicaine croyaient-ils qu'il y a *une seule âme humaine*, mais qu'il y a néanmoins en elle une composition de trois formes substantielles de vie : la même âme contiendrait donc une forme de vie végétative, une forme de vie sensitive, une forme de vie intellective réunies en un même sujet, la même matiere spirituelle [1]).

Pierre Olivi s'inspira manifestement de cette conception lorsqu'il en vint à dire que l'âme intellective, une des trois formes substantielles de la vie chez l'homme, n'informe pas *immédiatement* le corps de l'homme [2]).

C'est là l'erreur que le Concile de Vienne a visée directement.

Les Pères du Concile ont donc voulu affirmer, d'une façon directe et expresse, que l'âme intellective — peu importe qu'elle soit seule ou unie en un même substrat spirituel à des âmes végétative et sensitive, — informe *immédiatement*, per se et essentialiter, le corps de l'homme.

[1]) Une lettre de Robert Kilwardby, archevêque de Cantorbury, de l'ordre des Dominicains, mise au jour par le P. Ehrle, est remarquablement intéressante à cet égard. Les arguments qui semblent plaider contre l'unicité de forme vitale chez l'homme y sont expressément développés. Robert Kilwardby lui-même est d'avis que « multo melius dicitur quod differunt essentialiter ab invicem vegetativa, sensitiva et intellectiva potentia... Et ideo, ajoute-t-il, creata est potentia intellectiva tanquam *hoc aliquid*, potens quasi personaliter subsistere post corporis ssparationem ; aliæ autem potentiæ non sic ». Cfr. *Archiv für Litteratur- u. Kirchengeschichte des Mittelalters,* 1889. S. 614-632 ; De Wulf, *Le traité de Unitate formæ de Gilles de Lessines.* Louvain, 1901.

[2]) Cfr. Ehrle, *Olivi's Leben u. Schriften*, dans les *Archiv für Litt.- u. Kirchengesch.,* 1887, S. 409.

Ce mode d'union immédiate du corps et de la forme intellective est-il compatible avec une pluralité de principes formels de vie, tels que les pouvaient concevoir ces philosophes médiévaux antérieurs à saint Thomas d'Aquin ?

Il nous paraît qu'il y a, en effet, entre les deux points de doctrine, incompatibilité. Mais cette incompatibilité a besoin d'être logiquement déduite, et il ne semble pas que l'on puisse la présenter comme objet de la définition *explicite* du Concile.

Quant à la pluralité de formes, en tant que principes substantiels d'être et d'action dans le composé humain, elle n'a certes pas été visée par la condamnation conciliaire : aussi a-t-elle continué, après comme avant le Concile de Vienne, à être soutenue par de nombreux docteurs scolastiques, parmi lesquels se placent au premier rang les théologiens et les philosophes de l'école Franciscaine.

Duns Scot, par exemple, admet bien que l'âme raisonnable est la forme substantielle du corps, mais il est d'avis que la matière possède déjà, préalablement à son information par l'âme raisonnable, une *forme de corporéité*, forme incomplète, d'ailleurs, appelant naturellement la forme raisonnable, mais nécessaire, selon lui, pour expliquer comment le corps humain peut être avant et après la mort du composé humain le même corps.

Nous croyons que l'argument de Scot n'est pas probant, et l'existence d'une forme de corporéité à laquelle s'ajouterait l'âme raisonnable n'est pas compatible avec la doctrine de l'unité substantielle.

1° L'argument de Scot manque de base : le cadavre n'est pas *un* corps, *le* corps auquel l'âme était unie. Le cadavre présente, il est vrai, pendant quelque temps une certaine analogie avec le corps auquel l'âme était unie, mais cette analogie ne permet pas d'affirmer l'existence d'*une* forme déterminée de corporéité. Il n'y a pas, dans le cadavre, un

ensemble de fonctions solidaires, convergeant toutes vers un résultat commun ; on n'y trouve donc plus ce qui, durant la vie, faisait affirmer l'*unité substantielle* du composé.

Le cadavre est un amas de corps plus ou moins complexes, en voie de désagrégation dont l'unité n'est qu'*apparente* ; nous le désignons sous le nom *collectif* de corps mort ou de cadavre.

Sans doute, la désagrégation du corps humain n'est pas instantanée. Il se passe ici, mais à rebours, un phénomène analogue à celui du développement embryonnaire.

Suivant une opinion fort plausible, que nous signalerons dans le prochain chapitre, l'âme raisonnable n'apparaîtrait dans l'embryon qu'au terme d'un développement au cours duquel plusieurs formes végétatives et sensitives se seraient passagèrement succédé. La première cellule de segmentation ne comporte naturellement, en effet, qu'une forme relativement simple de vie ; mais étant destinée à devenir un organisme sensible, au service d'une âme intelligente, elle possède, grâce à l'action initiale des générateurs, un principe interne d'évolution progressive ; aux différentes phases de cette évolution, l'organisme réclame des formes de plus en plus élevées jusqu'à ce que, à un moment donné, les forces de la nature ayant épuisé leurs énergies évolutives, Dieu remplace par une âme raisonnable la forme animale la plus élevée devenue elle-même insuffisante.

A la mort de l'homme, un processus analogue mais inverse semble se produire. La mort de l'homme, c'est la séparation de l'âme raisonnable d'avec le corps. Or, cette séparation n'entraîne pas du coup la désorganisation complète du corps et sa résolution immédiate en ses premiers éléments. Il est de fait, même, que des substances albuminoïdes, extraites de l'organisme aussitôt après la mort, révèlent à l'analyse chimique une complexité très grande ; il est de fait que la vie se retrouve dans certains éléments organisés, elle se manifeste

même par la croissance de certains tissus; il y a donc encore, passagèrement, dans un cadavre humain, des composés partiels offrant une certaine unité; il doit y avoir, dès lors, des formes relativement élevées qui assurent momentanément cette complexité d'éléments et ces manifestations de vie; mais ces *unités partielles* et éphémères n'empêchent pas que le corps humain n'ait perdu son *unité d'ensemble* et n'ait cessé, dès lors, de réclamer un principe d'unité tel que serait la forme de corporéité imaginée par Scot, et appelée quelquefois, par des adversaires railleurs ou des défenseurs imprudents de la philosophie de l'École, *forme cadavérique.*

Bientôt, d'ailleurs, les agents de décomposition, — les uns extérieurs, telle la chaleur; les autres intérieurs, tels les aliments qui, au moment de la mort, se trouvaient dans l'estomac sans faire partie de l'organisme, tels encore et surtout les microbes qui envahissent l'organisme — poursuivent leur œuvre de destruction; leur action, n'étant plus tempérée ou neutralisée par la coordination vitale, amène fatalement le déséquilibre, par suite une désorganisation de plus en plus complète et finalement le retour de la matière vivante à ses premiers éléments.

2° Nous avons dit, en second lieu, que la forme de l'école scotiste est incompatible avec la doctrine de l'unité substantielle : toute forme qui donnerait à la matière un être déterminé, fût-ce simplement un être corporel, mettrait nécessairement obstacle à une nouvelle union *substantielle;* l'être corporel serait déjà un être subsistant, l'âme raisonnable en serait un autre; l'âme se joindrait au corps comme une seconde substance à une première; l'union des deux ne pourrait donc être qu'*accidentelle.* « Si enim præter animam intellectivam præexisteret quæcumque alia forma substantialis in materia, per quam subjectum animæ esset ens actu, sequeretur, quod anima non daret esse simpliciter » [1]).

[1]) *Summ. theol.*, 1ª, q. 76, a. 4.

Nous voilà fixés sur la thèse fondamentale de l'unité substantielle de l'homme et sur le sens et la valeur de la théorie aristotélicienne et scolastique qui en fournit l'explication.

Reste à tirer de là quelques applications.

269. Conséquences de la doctrine de l'unité substantielle. — 1° Cette doctrine nous fournit la raison dernière de la thèse établie plus haut sur l'*objet propre* de l'intelligence humaine. Matière et esprit, l'homme a pour objet proportionné à sa nature le spirituel dans la matière, l'intelligible dans le sensible, les raisons intelligibles des êtres corporels. C'est la vérification de ce principe général : « Operari sequitur esse », « modus operandi sequitur modum essendi », « l'opération résulte de l'être et lui est proportionnée » ; « tel être, tel acte », ou encore, « l'être substantiel se traduit dans son acte et, par conséquent, l'acte manifeste ce qu'est la substance » [1]).

2° Elle nous explique pourquoi et comment l'union de l'âme intellective et du corps est *naturelle*, et d'où vient l'horreur instinctive que la mort nous inspire.

Si, au contraire, vous attribuez à l'âme intelligente la faculté de se passer du corps pour accomplir son acte le plus élevé, le corps devient pour elle inutile, voire gênant ; on ne s'explique plus pourquoi elle aurait horreur de s'en séparer ; pourquoi, au contraire, elle ne chercherait pas à sortir de la prison où elle est enchaînée.

3° Elle nous fournit la *définition* rigoureuse de la nature humaine. L'école platonicienne, admettant dans l'homme deux substances indépendantes, prend pour premier terme de sa définition la plus haute faculté de notre âme, l'intelli-

[1]) Le R. P. Coconnier a très bien mis en lumière la signification de cet adage de l'école et montré que les savants les plus en vue l'emploient couramment. *L'âme humaine*, pp. 123 et suiv. Paris, Didier, 1890.

gence. Et elle définit l'homme *une intelligence servie par des organes.*

Cette définition est évidemment fausse.

D'abord, l'homme n'est pas une intelligence.

En second lieu, le fait qu'une intelligence est servie par des organes ne prouverait point l'unité substantielle du composé humain.

Une bonne définition de l'homme doit affirmer son unité de nature et lui assigner son genre et sa différence spécifique.

« L'homme est, d'abord et avant tout, âme et corps à la fois. Il est un être corporel, vivant, sentant, *informé et vivifié* par une âme sensitive. L'*animalité* est donc le genre auquel il appartient, et ce genre devra trouver place au premier terme de la définition.

» Mais l'âme humaine, intellective et raisonnable, diffère de l'âme végétative et de l'âme sensitive. Elle distingue l'homme de la plante et de la brute ; elle le *spécifie;* et la *rationabilité* devra figurer au second terme de la définition.

» La véritable définition de l'homme sera donc en résumé celle-ci : *L'homme est un animal raisonnable* » [1]).

4° Cette définition nous fait voir, du même coup, pourquoi et comment l'homme se trouve être comme une sorte de trait d'union entre l'ordre matériel et l'ordre spirituel, et quelle est, par conséquent, la *place* qu'il occupe *dans l'univers créé.*

5° Enfin, la doctrine de l'unité substantielle éclaire la vraie notion de la *personnalité humaine.* La personnalité désigne la perfection intrinsèque à raison de laquelle un sujet est une personne.

Or, qu'est-ce qu'une personne ?

Couramment on appelle *personnel*, ce qu'un individu doué de raison possède de distinctif, d'incommunicable.

[1]) Mgr de la Bouillerie, *ouv. cit.*, pp. 54-64.

La personne est l'individu raisonnable considéré comme sujet d'attributs distinctifs et incommunicables.

Nous avons montré, en Ontologie, que l'*individu* désigne *la substance prise dans son entièreté*, substantia completa, ens indivisum in se, par opposition à ce qui n'est que *partie* d'autre chose.

L'individu n'est pas une partie, une *appartenance* d'un autre sujet ; pour souligner cette indépendance à raison de laquelle il n'est point l'appartenance d'un autre, on a coutume de dire qu'il s'appartient.

A un point de vue positif, l'individualité consiste donc à subsister entièrement en soi ; à un point de vue négatif, elle consiste à ne pas appartenir à autrui. Scot se place à ce second point de vue, lorsqu'il définit l'individualité par l'*incommunicabilité*.

L'homme est donc *individu* par ce qui le fait substance complète, « unus aliquis subsistens », suivant le mot de saint Thomas.

Ce qui le fait substance complète, ce n'est ni l'âme ni le corps, mais l'âme et le corps réunis.

Les *Cartésiens* sont d'accord avec eux-mêmes, lorsqu'ils attribuent la personnalité à l'âme consciente.

Les *empiristes* à leur tour sont d'accord avec leurs principes, lorsqu'ils ramènent la personnalité à une sorte de coordination d'états corporels.

Mais quiconque reconnaît que l'homme est composé de corps et d'âme doit attribuer l'*individualité* à la substance complète du composé humain. « Unitas personæ constituitur ex anima et corpore in quantum est unus aliquis in carne et anima » [1]).

L'individu humain porte un nom spécial, on l'appelle une *personne*. Chacun de nous exprime concrètement la notion

[1]) *Summ. theol.*, 3ª, q. 2, a. 1, ad 2.

de personne par un mot propre, le *moi*. « Persona, disait Boèce, est substantia individua rationalis naturæ ».

C'est que l'individu doué de raison et de liberté vérifie, d'une manière toute spéciale, la possession plénière de soi qui est la raison formelle de l'individualité.

En effet, à la différence des êtres qui n'ont ni raison ni liberté, l'homme n'est pas un simple sujet récepteur d'impulsions étrangères, il est maître de *ses* actes, il les dirige d'une manière indépendante et libre, dans le sens de sa destinée [1]).

Étant maître responsable de sa destinée, il possède, au sein de la société, le *droit* de faire et d'exiger ce que réclame la réalisation de sa fin ; il est le sujet de droits inviolables, il est une *personne morale et juridique*.

Aussi serait-il contraire à la saine raison et au droit naturel de prétendre se servir de l'homme comme d'un *pur iustrument*, comme d'une *chose*, *res*. La personne humaine a le droit de travailler librement, et sous sa responsabilité propre, à la réalisation de la fin pour laquelle elle est créée.

270. Théories superficielles sur la personnalité. — Descartes et Günther ont placé la personnalité dans la *conscience* [2]) ; les empiristes en ont fait une simple *coordination* d'états conscients, ou d'états soit conscients soit subconscients [3]).

Dans la théorie de Descartes et de Günther, la *conscience* peut désigner un *acte* conscient ou l'*aptitude* à produire des actes conscients, en d'autres mots, la conscience *actuelle* ou *habituelle*.

[1]) « Adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus quæ habent dominium sui actus, et non solum aguntur sicut alia sed per se agunt... Et ideo speciale nomen habent... et hoc nomen est *persona* ». *Summ. theol.*, Ia, q. 29, a. 1.

[2]) V. entre autres Garnier, *Traité des facultés de l'âme*, Liv. I, ch. I.

[3]) V. Ribot, *Les maladies de la personnalité*, p. 170. Paris, 1885.

Or, dans aucune de ces deux acceptions, la conscience n'est la personnalité.

Confondre la personnalité avec la conscience *actuelle* reviendrait à affirmer que l'enfant en bas âge n'est pas une personne ; que l'homme perd, durant son sommeil, sa personnalité. Or, personne ne souscrira à de pareilles conséquences. Toutes les nations civilisées reconnaissent une personnalité juridique à l'enfant qui vient de naître et à l'homme inconscient.

La conscience *habituelle* ne constitue pas la personnalité : le *moi* précède le pouvoir d'aperception des actes conscients.

La théorie cartésienne et günthérienne renferme, cependant, une part de vérité. La conscience ne constitue pas le fond de l'individualité humaine, mais elle est l'*indice* de la supériorité de la *personne* sur l'individu ; elle exprime la raison et la liberté qui *spécifient* la personne dans le genre *individu*.

Les actes multiples dont la *coordination* constituerait l'individualité, selon la théorie courante de l'*empirisme*, sont postérieurs aussi à l'existence de l'individu, et par conséquent, ne peuvent être la raison constitutive de la personnalité.

Tout acte suppose un premier principe actif, l'individu ou la personne.

La personne, en effet, n'est autre, en réalité, que la nature : la personne désigne le sujet premier *qui* agit *(id quod* operatur) ; la nature désigne plutôt *ce par quoi* la personne agit *(id quo* suppositum operatur) [1].

[1] Il y a néanmoins quelque chose de plus dans la personne que dans la nature, car la personne embrasse tout ce qu'il y a de réalité, accidentelle ou substantielle, dans un sujet. « Omne quod inest alicui personæ, *sive pertineat ad naturam ejus sive non,* unitur ei in persona ». *Summ. Theol.,* 3a, q. 2, a. 2. Cfr. *Quæst. un. de un. Verbi,* art. 1. Voir *Ontologie,* 5e éd., nos 148-154.

271. La permanence du moi. Les “ variations de la personnalité „. — La personnalité — cette perfection intrinsèque à raison de laquelle un sujet n'appartient à aucun autre, — n'apparaît pas immédiatement à la conscience. Le sujet doué de la personnalité ne se révèle à lui-même que par l'intermédiaire de ses actes. *Le mode sous lequel la personnalité apparaît à la conscience* est donc fonction de deux facteurs, à savoir, des actes de la conscience que, par le moyen de la réflexion et du raisonnement, le moi prend de ses actes.

Or, ces deux facteurs sont variables l'un et l'autre.

Donc le *sentiment* de la personnalité est sujet à varier.

« Notre moi, à diverses époques, est très différent de lui-même, dit très justement Griesinger ; suivant l'âge, les divers devoirs de la vie, les événements, les excitations du moment, tels complexus d'idées qui, à un moment donné, représentent le moi, se développent plus que d'autres et se placent au premier rang. Nous sommes un autre... » [1]).

Les empiristes ont inféré de ces faits que la personnalité est essentiellement fragile ; ils se la sont représentée comme un bloc de phénomènes qu'une cause accidentelle, — une maladie, l'hypnose, une émotion — désagrégerait.

La conclusion est trop hâtive. Les « variations de la personnalité », plus exactement les variations du *sentiment* de la personnalité sont superficielles ; malgré ces variations de surface, nous croyons à la permanence du moi ; tous nous estimons que le moi de l'enfance, le moi adulte, le moi de la vieillesse est au fond le même moi.

Ontologiquement, il en est ainsi. Le moi, en effet, c'est l'âme raisonnable unie substantiellement au corps.

Or, ce corps n'est pas quelconque ; cette âme n'est point

[1]) Griesinger, *Traité des maladies mentales,* trad. Doumic, p. 55. Cfr. Ribot, *Les maladies de la personnalité,* p. 79.

une âme quelconque ; entre l'un et l'autre, il y a une corrélation naturelle. Tel corps appelle telle âme ; telle âme est destinée à être unie à tel corps.

Ontologiquement, le moi d'un chacun est donc déterminé. Il en résulte que la conscience donne *psychologiquement*, à chacun, le *sentiment* de sa manière propre d'être et d'agir ; la mémoire en garde le souvenir ; chacun se forme ainsi spontanément une *notion habituelle de son moi.*

Dans le cours régulier de la vie, nous gardons à l'abri d'altérations profondes cette notion d'un moi unique, distinct de tout autre sujet, qu'on appelle le « sentiment de l'identité personnelle ». Aussi Griesinger, cité plus haut, reconnaît que si, dans les variations de la vie ordinaire, à différents moments nous sommes « un autre », nous demeurons « cependant toujours le même ».

Il peut se faire, néanmoins, que, par suite de troubles organiques ou fonctionnels, ou sous l'action de suggestions étrangères, la notion habituelle du moi unique et distinct se trouve bouleversée ; que les attaches de la conscience présente avec les souvenirs du passé soient brusquement rompues ; et alors qu'arrive-t-il ? Le sujet est désorienté, et semble parfois présenter plusieurs vies conscientes distinctes ou séparées [1]).

Mais, chose remarquable, même dans ces cas anormaux, le sujet semble garder le sentiment de l'unité d'un moi profond. Les malades disent, en effet : « *J'ai* plusieurs personnalités » ; ils ne disent point : « *Nous* sommes plusieurs à avoir *chacun une* personnalité » [2]).

[1]) Voir Taine, *De l'intelligence*, II, p. 461. Consulter le cas de double personnalité du Dr Azam. Voir aussi un cas très intéressant de trois existences distinctes présenté à l'Académie de médecine de Belgique par le Dr Verriest *(Bulletin*, 3e série, t. XVI, n. 6). Cfr. Pierre Janet, *L'automatisme psychologique*, 1re partie, ch. II.

[2]) Claparède, *L'association des idées*, p. 357.

En deux mots, autre chose est l'*individualité* en elle-même, autre chose est la *notion* que peut nous en donner la part mobile d'activité qui franchit le seuil de la conscience. La conscience de notre activité varie ; le plus souvent, les variations n'entament pas la *notion habituelle du moi*, familière à un chacun ; exceptionnellement, cependant, elles vont jusqu'à bouleverser cette notion habituelle : mais, en tout état de cause, la personnalité demeure et avec elle un sentiment profond de l'unité de la personne.

272. Les caractères. Le caractère. — Étymologiquement le mot *caractère*, χαρακτήρ, est synonyme d'*empreinte*. Pour signifier qu'une chose diffère d'autres choses plus ou moins semblables, nous lui imprimons une *marque :* telle une *marque de fabrique* qui sert à distinguer un produit industriel d'autres produits similaires.

Dans l'ordre physique, les choses diffèrent toutes les unes des autres ; dans un même genre, il y a des espèces différentes ; dans une même espèce, des individus différents.

La perfection qui appartient à tous les sujets d'une espèce et n'appartient qu'à eux, — *propriété*, ἴδιον, *proprium* — est pour nous un *caractère distinctif de l'espèce*, une *caratéristique* de l'espèce.

Cette propriété est le fondement de la loi à laquelle obéit le type spécifique ; elle est pour nous la raison explicative de la manière d'agir uniforme et constante commune à tous les individus de l'espèce.

L'induction nous révèle donc les *caractères* distinctifs des *espèces*.

Mais elle ne nous apprend pas les caractères *essentiels* à l'*individu*. Impossible de définir un individu par le *caractère* de son individualité. Nous essayons de le discerner tant bien que mal des autres individus de son espèce, au moyen d'un complexus de notes, dont aucune peut-être, si elle était prise

à part, ne lui conviendrait en propre, mais qui *ensemble* lui sont applicables exclusivement. Cet ensemble de traits individuels forme le *signalement empirique* de l'individu, ou, si l'on veut, son caractère.

Au point de vue logique, les résultats de ces essais empiriques n'ont jamais qu'une valeur conjecturale plus ou moins probable.

Or, l'individualité du moi échappe, comme toute autre, à nos perceptions directes et à nos inductions certaines.

On sait que l'individu est un être subsistant, indépendant de tout autre, *aliquis unus subsistens ;* que la raison et la liberté font de l'individu une *personne ;* mais le caractère distinctif de chaque individu, la raison formelle de sa personnalité propre échappent à la science certaine.

Il n'est donc pas étonnant que l'on n'a jamais pu donner des caractères une classification scientifique [1]).

La psychologie du caractère n'est pas une science ; elle est une recherche empirique qui ne peut fournir que des conclusions conjecturales.

Cette psychologie peut avoir pour objet soit le caractère *physique* d'un individu, soit le caractère *moral* d'une personne.

Au premier point de vue, le caractère désigne un ensemble de dispositions physiques, physiologiques, psychiques spéciales à un individu déterminé. Ce point de vue n'exclut pas l'aspect moral de la vie de l'individu, mais ne le vise ni directement ni principalement.

[1]) Nombreux sont les auteurs qui ont essayé d'établir une classification naturelle des caractères ; on pourra lire à ce sujet Ribot, *Revue philosophique,* novembre 1892 ; P. Pérez, *Le caractère de l'enfant à l'homme* (ch. II-VIII) ; il est reconnu que ces divers essais sont empiriques et fort peu satisfaisants.

A défaut d'une classification naturelle, Wundt propose de ramener provisoirement les caractères à quatre types spéciaux, suivant la vieille distinction des quatre tempéraments : le sanguin, le mélancolique, le colérique et le flegmatique. *Physiol. Psychol.,* 3. Aufl., II, 422.

Or, à un point de vue plus élevé, le caractère désigne principalement l'empreinte *morale* d'une personne.

Mais ici le problème psychologique est plus délicat : Comment concilier la liberté de l'acte moral avec la fixité du caractère ?

En effet, le caractère n'exprime pas directement les *actes* libres, mais l'*ensemble des dispositions stables* qui président à la conduite habituelle d'une personne.

Il nous est même familier d'opposer le caractère d'un homme à tel ou tel de ses actes. Qu'un avare cède accidentellement à un mouvement de générosité, nous disons avec surprise : Cela n'était pas dans son caractère. Qu'un homme habituellement doux se laisse aller, dans un moment d'exaltation, à commettre une violence, nous disons : C'est contraire à son caractère.

Au point de vue moral, le caractère désigne, en somme, l'énergie constante de la volonté, « je ne sais quoi, dit Lacordaire, d'inébranlable dans les desseins, de plus inébranlable encore dans la fidélité à soi-même, à ses convictions, à ses amitiés, à ses vertus, une force intime qui jaillit de la personne et inspire à tous cette certitude que nous appelons la sécurité » [1]).

On peut avoir de l'esprit, de la science, du génie même, et ne pas avoir de caractère.

Le caractère, qui n'est que la force de la volonté, est formé d'un ensemble d'habitudes morales (de vertus). La force de la volonté tient à la force de la raison, et la force de celle-ci tient à la ferme vue des principes de la vie humaine.

Cet ensemble de dispositions internes, que révèle la conduite habituelle d'un homme, est comme *la marque de sa personnalité*, sa physionomie morale propre, *son caractère.*

[1]) Lacordaire, *Œuvres*, t. IX, *Mélanges*, p. 242. Paris, Poussielgue.

On entrevoit l'importance de ces considérations dans l'œuvre délicate et difficile de l'éducation [1]).

273. Aperçu métaphysique sur le moi substantiel et ses facultés. — Diverses fois, au cours de cet ouvrage, nous avons distingué, incidemment, la nature humaine et ses facultés. Les « *facultés* » ou « *puissances* » désignent les principes *immédiats*, *prochains* des actes qui s'accomplissent en nous ; la *nature*, la *substance* désigne leur principe premier, éloigné, leur sujet *fondamental*.

De quelle nature est la *distinction entre le moi substantiel et ses facultés ?*

Quelle est la *classification naturelle des facultés ?*

1re Question : Le moi substantiel et ses facultés.

Nous avons démontré déjà la substantialité du moi. Entre le moi substantiel et ses actes, il y a une distinction réelle inadéquate (*Ontologie*, 6e éd., nos 143-145).

Mais le moi substantiel est-il le principe immédiat de ses actes ? Ou emploie-t-il des intermédiaires, « puissances ou facultés » ?

Aristote attribue au moi substantiel des facultés de plusieurs genres. Saint Thomas d'Aquin se rallie à la doctrine aristotélicienne. La faculté est, selon lui, une *propriété* de la nature ; elle est essentiellement, dit-il, un principe immédiat d'action : « ...Dico autem essentiam potentiæ illud quod est immediate

[1]) Voir à ce sujet quelques conseils pratiques chez Chaumeil, *Manuel de pédagogie psychologique*, ch. LXXIV. Paris, 1885. Consulter Marion, *Leçons de psych. appliquée à l'éducation*, 21me leçon. — H. Spencer, *De l'éducation*, ch. III. Fœrster, *L'école et le caractère*. Nous regrettons de ne pouvoir nous étendre davantage sur ce sujet qui mériterait un traité à part. Nous nous plaisons à recommander Willmann, *Didaktik als Bildungslehre*, 3te Aufl., Vieweg, Braunschweig, 1903. — Habrich, *Paedagogische Psychologie*, 2er Bd. Une excellente traduction néerlandaise de l'ouvrage de Habrich a été éditée par M. Siméons. — Gillet, *L'éducation du caractère*. Bruges, Desclée, 1910.

principium actus » [1]). Plusieurs Docteurs médiévaux, parmi les plus marquants, adoptent la même thèse. D'autres, cependant – tels Henri de Gand, Occam — marchent plutôt sur les brisées de saint Augustin et ne placent pas de distinction réelle entre l'âme et ses facultés. Bossuet a suivi en ce point l'inspiration augustinienne. Les psychologues modernes, en très grand nombre, s'insurgent contre la doctrine des facultés, le plus souvent après l'avoir dénaturée.

Les facultés ne sont, disent-ils, que des mots inutiles. Il existe des faits psychiques, des émotions, des perceptions, des volitions, voilà tout : parler en dehors des faits, c'est réaliser des abstractions.

Encore si les facultés n'étaient qu'inutiles, le mal ne serait peut-être pas grave, mais elles sont positivement nuisibles à la science, car elles ont l'air d'expliquer alors qu'elles n'expliquent rien. Or comment le philosophe se préoccupera-t-il encore de rechercher péniblement la nature intime et les lois des faits psychiques, lorsqu'il est persuadé qu'il tient dans l'âme et ses facultés la cause adéquate de tout ce que la conscience lui révèle ?

Et ne dites pas, ajoute-t-on, que remonter des phénomènes psychiques aux facultés et à l'âme substantielle, c'est remonter des effets à leurs causes et, par suite, faire œuvre de science au moyen de l'induction. Induire, ce n'est point remonter d'un phénomène à sa pure possibilité, à sa puissance d'être, ce n'est point aller de l'opium à la vertu dormitive,... l'induction scientifique n'a rien de commun avec ce jeu stérile et ridicule [2]).

Que l'on se contente donc de distinguer avec Taine des sensations et « des possibilités permanentes de sensations ».

Tel est le procès que font à la doctrine des facultés

[1]) I *Dist.* 4[2], q. 1, 2-6. — Cfr. *Summ. Theol.*, I^a^, q. 77, art. 1, ad 5.
[2]) Hannequin, *Introduction à l'étude de la Psychologie*, p. 113.

Herbart [1]), Wundt [2]), en Allemagne; les disciples de Hume [3]), en Angleterre; Taine [4]), Ribot [5]) etc., en France.

Nous avons établi *ex professo* en Ontologie (6e éd., no 169) la thèse de la distinction réelle de la substance et de ses facultés. Nous ne pourrions que nous répéter.

Aussi nous contenterons-nous de répondre ici quelques mots aux objections énoncées ci-dessus.

C'est une erreur de croire qu'une faculté soit une abstraction vide de réalité, une simple étiquette destinée à marquer un groupe de faits psychiques. Qui dit faculté ou puissance, dit *réalité*, pouvoir *réel*, aussi réel que l'acte qui en jaillira tout à l'heure. Un enfant dans le sein de sa mère ne réfléchit pas, ne parle pas, mais niera-t-on qu'il ait une *aptitude* lointaine à réfléchir et à parler, que l'on n'oserait accorder au même titre à la pierre, à la plante, ou à l'animal? Et si on le conteste pour l'enfant, le niera-t-on pour l'adulte pendant son sommeil? Le mathématicien qui est endormi n'a-t-il pas le *pouvoir* de reprendre demain à son réveil ses spéculations momentanément interrompues? Ce *pouvoir*, ceux qui ne sont point mathématiciens le possèdent-ils?

On dit que les facultés n'expliquent rien.

Il faut s'entendre. Si *expliquer* signifie rendre compte d'une

[1]) Herbart ne voit dans l'âme que des représentations *(Vorstellungen)* et prétend faire sortir le sentiment et le vouloir de combinaisons de représentations. C'est lui, plus que tout autre, qui a mené la campagne contre la théorie des facultés; celle-ci est, en effet, le contre-pied de son système. V. *Lehrbuch z. Psychologie*. Cfr. Falckenberg, *Geschichte der neueren Philosophie*, S. 408.

[2]) W. Wundt, *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, 3te Aufl., S. 10.

[3]) *A treatise on human nature*, Book I, Sect. VI; cfr. *General introduction*, no 45. Consulter Spencer, Bain, etc.

[4]) *De l'intelligence*, II, pp. 204 et suiv. Taine, à la suite de Hume d'ailleurs, substitue à la faculté de sentir « la possibilité durable de sensations ».

[5]) *La psychologie anglaise contemporaine et la psychologie allemande contemporaine.* Introduction.

chose à expliquer, par *autre* chose, — par exemple de la chaleur, de la lumière par le mouvement, des qualités par la quantité, — alors, soit, nous n'expliquons pas.

Mais, si *expliquer* signifie déterminer avec rigueur les éléments métaphysiques compris dans la synthèse d'une chose, alors nous récusons l'objection.

Le sens commun se contente de considérer l'âme telle qu'elle se révèle à nous par ses actes divers.

Mais l'*analyse* métaphysique recherche quelles sont *les conditions d'une opération.* Elle trouve qu'il faut : 1° un sujet, 2° des facultés, 3° des actes.

Le moi est le sujet (οὐσία) ; les facultés sont les forces actives (δυνάμεις) dont l'action (ἐνέργεια) constitue le fait psychique ou le résultat (ἐνέργημα). « Autant de choses qui se fondent dans une unité totale, lorsqu'il s'agit d'opérations immanentes comme celles de notre âme ; mais il n'en est pas moins important de démêler le rôle respectif de chacun des facteurs qui se réunissent dans la formation de cette unité totale afin de ne pas attribuer à l'un des conséquences qui doivent être rapportées à un autre » [1]).

On objecte, ensuite, que cette doctrine *substitue* une explication verbale à une explication scientifique : elle enrayerait donc les recherches psychologiques.

Distinguons : Si la thèse de la distinction des facultés se substituait aux autres études psychologiques, l'objection serait recevable. Si, au contraire, cette explication répond à *un* problème que soulèvent indifféremment tous les actes de la conscience, elle n'en laisse pas moins subsister les problèmes relatifs à la diversité *qualitative* des opérations et de leurs rapports.

Aussi bien, qu'a fait Taine sinon remplacer un mot tech-

[1]) Cfr. Domet de Vorges, *La métaphysique en présence des sciences,* p. 203.

nique d'une signification précise, par une formule moins rigoureuse ?

Assurément une faculté n'est pas seulement une possibilité *intrinsèque* à raison de laquelle, certaines conditions étant données, il ne serait pas contradictoire que certains actes surgissent.

La faculté exprime donc une possibilité *extrinsèque*, c'est-à-dire l'existence, dans la nature, d'un sujet capable de produire certains actes, certaines conditions étant vérifiées.

Cette possibilité extrinsèque peut être transitoire — ainsi le portefaix de vingt ans a le pouvoir de porter cent kilos — mais la faculté est une possibilité *extrinsèque permanente :* elle est, en effet, une propriété *naturelle*, inaliénable.

Le langage de Taine est néanmoins peu rigoureux : car il ne dit pas si la possibilité permanente des actes tient toujours à un même sujet — telle serait la substance de l'âme — ou si elle tient à des propriétés diverses d'un sujet donné.

2de Question : La classification des facultés.

Platon semble [1]) avoir distingué trois âmes chez l'homme. Aristote reconnut mieux l'unité foncière de tous les modes de l'activité vitale, malgré la diversité qui les caractérise lorsqu'on les considère dans leur manifestation immédiate ou qu'on les oppose l'un à l'autre ; il posa en conséquence l'unicité de l'âme envisagée dans sa substance, mais il attribua à cette âme unique des puissances ou des facultés multiples. Autre est, disait-il, dans l'âme, la faculté, principe immédiat d'opération, autre la substance. Les philosophes scolastiques

[1]) Dans le *Timée,* il distingue trois âmes, l'une divine et immortelle, qu'il place dans le cerveau, les deux autres mortelles, qu'il loge respectivement dans la poitrine et dans le ventre. Dans sa *République* cependant, il ne parle que d'une seule âme à laquelle il attribue, comme autant de puissances, l'intelligence (νοῦς), le cœur (θυμός) et l'appétit (ἐπιθυμητικόν).

se rallièrent à la doctrine d'Aristote, et saint Thomas d'Aquin par exemple, consacre dans son traité d'Anthropologie [1]) une question spéciale à la classification des puissances de l'âme. Il distingue tout d'abord les grandes catégories génériques de facultés ou de puissances, « genera potentiarum » : les puissances *végétatives*, c'est-à-dire les forces servant au fonctionnement de la vie organique; les puissances *cognitives* qui s'exercent par les *sens*, et celles qui s'exercent par l'*intelligence* ; les puissances *appétitives* et la puissance de *locomotion*. Du jour où, sous l'influence de Descartes, il s'établit une séparation et comme une sorte d'opposition entre le corps et l'esprit, les puissances végétatives, sensitives et motrices durent logiquement être soustraites à l'empire de l'âme humaine ; en revanche, le rôle important attribué par Kant aux phénomènes passifs de la sensibilité, attira l'attention spéciale des psychologues sur le côté passif, émotionnel de l'âme humaine, et fit de l'*affectivité* ou de la *sensibilité* de l'âme une faculté à part, de façon que depuis lors, et jusqu'en ces tout derniers temps, les facultés de l'âme se trouvèrent généralement classées en trois catégories : la *sensibilité*, l'*entendement*, et la *volonté*.

Nous avons recherché ailleurs (*Ontologie*, 6e éd., no 170), quelle est la base de la classification des facultés.

Plus haut, au no 136 du précédent ouvrage, nous avons fait voir qu'il n'y a pas lieu d'accorder à l'*affectivité* une place à part.

Aussi considérons-nous la classification aristotélicienne comme fondée : Il y a, d'après cette division, cinq genres de facultés : Δυνάμεις τῆς ψυχῆς εἴπομεν θρεπτικόν, ὀρεκτικόν, αἰσθητικόν, κινητικόν κατὰ τόπον, διανοητικόν. Nous avons montré, chemin faisant, comment ces genres divers se spécifient. Il serait superflu de nous arrêter davantage sur ce sujet.

[1]) *Summ. Theol.*, Ia, q. 78, art. 1.

274. Mode de présence de l'âme dans le corps. — La doctrine de l'union substantielle permet de répondre à la question de savoir *où* et *comment* l'âme est présente dans le corps.

Est-elle dans le corps entier ou dans une partie du corps ?

Si elle est dans le corps entier, *comment* y est-elle ?

Dans les théories platonicienne et cartésienne sur l'union de l'âme et du corps, l'âme n'a qu'une action à imprimer à l'organisme ou une direction générale à lui donner. Si elle n'a pas d'autre rôle à jouer, il paraît superflu qu'elle occupe le corps entier ; il suffit, semble-t-il, qu'elle réside en un point central et que de là, comme le pilote à son gouvernail, elle dirige le mouvement de l'ensemble. De fait, Platon et Descartes acceptent cette conséquence et ils font résider l'âme pensante, le premier dans le cerveau, le second dans une portion minime de la substance cérébrale, la glande pinéale. De là, par l'intermédiaire des fibres nerveuses, sensitives et motrices, l'âme devrait donc présider à toutes les manifestations de la sensibilité et du mouvement.

Nous croyons au contraire, avec saint Thomas, que l'âme est, par une présence totale, dans le corps entier et dans chacune de ses parties. « *Anima rationalis*, dit le saint Docteur, *est tota in toto corpore et tota in qualibet parte corporis* ».

L'âme, en effet, n'est pas un simple agent moteur ou directeur de l'organisme, elle est la forme substantielle du corps, elle communique au corps entier sa subsistance, elle est le premier principe des forces dont il est doué. Or, pour faire subsister le corps, il faut lui être présent, suivant ce principe indiscutable : « Actus est in eo cujus est actus ». Donc l'âme est dans le corps entier qu'elle fait subsister et qu'elle anime. « Anima est in *toto* corpore ».

Mais l'âme raisonnable n'a point de parties ; elle n'est donc pas dans l'organisme à la façon d'un corps matériel étendu,

avec des parties correspondant aux parties de l'organisme ; où elle est, elle est entière ; elle est « *tota* in toto corpore et *tota* in singulis partibus corporis » [1]).

L'âme est présente au corps qu'elle anime, mais sans y occuper de lieu. La présence d'un corps entier répond, en effet, à une circonscription spatiale déterminée, et la présence de chaque partie de ce corps à chacune des portions de cette circonscription. Les corps ont donc dans l'espace une présence que l'on exprime par les mots *circonscrire*, *circonscription*.

Telle n'est pas la présence de l'âme dans l'espace, attendu qu'il ne peut y avoir de parties d'âme répondant à autant de fractions d'espace. La présence de l'âme à l'organisme et à chacun des éléments anatomiques de l'organisme est donc toujours une présence *totale*. Néanmoins la présence de l'âme a ses limites, lesquelles sont *définies* par l'espace que le corps occupe.

Aussi a-t-on coutume de dire, d'une part, que la présence de l'âme dans le corps y est *définie*, *anima est in corpore definitive*, pour signifier qu'elle n'est pas illimitée ; d'autre part, qu'elle n'y est pas *circonscrite*, pour signifier qu'elle y est toujours totale, *sed non circumscriptive* [2]).

[1]) Saint Thomas résume en ces quelques lignes les considérations que nous venons de présenter et qui ne font, du reste, que reproduire la preuve de l'unité substantielle de l'homme : « Veritas hujus quæstionis ex præcedentibus dependet. Ostensum est enim prius quod anima unitur corpori non solum ut motor, sed ut forma. Posterius vero ostensum est quod anima non præsupponit alias formas substantiales in materia, quæ dent esse substantiale corpori aut partibus ejus ; sed et totum corpus et omnes ejus partes habent esse substantiale et specificum per animam ; qua recedente, sicut non manet homo aut animal, aut vivum ; ita non manet manus, aut oculus, aut caro, aut os, nisi æquivoce, sicut depicta aut lapidea. Sic igitur cum omnis actus sit in eo cujus est actus, oportet animam, quæ est actus totius corporis et omnium partium, esse in toto corpore et in qualibet ejus parte ». Qq. disp. *de spirit. creat.*, art. 4.

[2]) Autre chose est être présent en un lieu, autre chose est y occuper place, dit très nettement saint François de Sales. « Quand une chose

De ce que l'âme réside dans le corps entier et dans chacune de ses parties, suit-il qu'elle réside dans les parties, au même titre que dans le tout ? Supposé que l'on ampute un membre, l'âme devra-t-elle rester dans le membre amputé aussi bien que dans le corps auquel on fait l'amputation ?

Non ; la constitution d'*un* corps organisé est le but intrinsèque *premier* de l'union de l'âme avec lui ; les membres n'ont qu'une fonction spéciale et, par suite, une destination *subordonnée* à l'ensemble. Seule la présence de l'âme dans le corps entier est *adéquate*, c'est-à-dire indépendante de toute autre présence ; dans les parties, la présence est *inadéquate*, c'est-à-dire, dépendante de la présence dans le tout. Dès lors, lorsqu'un membre cesse d'appartenir au tout de l'organisme, son union avec l'âme raisonnable n'a plus de raison d'être, elle cesse [1]).

Bien que l'âme, forme substantielle du composé humain, se trouve présente à toutes les parties de l'organisme, elle n'est

est en un lieu, dit-il, nous avons coutume d'y concevoir en elle deux choses, deux qualités, deux apparences. L'une c'est la présence, l'opposé de l'absence. L'autre qualité, c'est que la chose qui est en quelque lieu y occupe une place, c'est-à-dire qu'elle y soit tellement que là où elle est, nulle autre chose y puisse être avec elle.

» Ces deux conditions, à notre grossière façon de penser, nous semblent tellement liées l'une à l'autre, qu'elles ne peuvent être aucunement séparées.

» Or, néanmoins, il y a grande différence entre être présent et occuper lieu, de façon que l'un peut bien être sans l'autre. La présence avec occupation de lieu s'appelle *présence qui circonscrit,* elle est le mode naturel de présence des corps ; la présence du corps entier répond à une circonscription spatiale, et la présence de chaque partie du corps à chacune des portions de cette circonscription. — La présence naturelle à l'âme n'est pas une présence qui *circoncrit,* il n'y a pas de parties d'âme répondant à autant de portions d'espace ; la présence de l'âme est donc toujours une présence totale ; mais, d'autre part, la présence d'un esprit, de même que sa phère d'action, n'est pas illimitée, mais elle est définie par l'espace que le corps occupe ; on appelle cette présence de l'âme une présence *définitive,* c'est-à-dire d'une part non circonscrite, d'autre part non illimitée ».

[1]) Après avoir dit, dans le passage rapporté plus haut, que l'âme est

pas présente à chacune d'elles dans les conditions voulues pour y déployer indifféremment *toute sa puissance.* « Anima est tota in qualibet parte corporis secundum totalitatem essentiæ, sed *non secundum totalitatem virtutis* ».

Les puissances végétatives et sensitives sont, en effet, liées à des organes différents, la puissance de la vision à l'œil, celle de l'audition à l'appareil auditif, et ainsi de suite. Elles sont donc *localisées* dans les parties du corps auxquelles elles sont respectivement attachées.

Les puissances *spirituelles* ne sont, rigoureusement parlant, *nulle part*, en aucun endroit déterminé de l'organisme, car elles n'ont point d'organe [1]).

On s'explique cependant que le sens commun loge l'intelligence dans la tête ou dans le cerveau, car les sens internes, dont l'activité supérieure est dépendante, ont leur siège dans les centres cérébraux.

Nous avons dit aussi (**142**) comment il se fait que le cœur passe naturellement pour le symbole et le siège des émotions et des sentiments.

L'âme humaine est donc en elle-même spirituelle, mais substantiellement unie au corps dont elle est la forme. Nous sommes renseignés sur sa *nature ;* posons la question de son *origine.*

tout entière et dans le corps entier et dans chacune des parties qui le composent, saint Thomas continue : « Sed tamen aliter se habet totum corpus ad animam, et aliter ad partes ejus. Anima enim totius quidem corporis actus est primo et per se : partium vero in ordine ad totum ».

[1]) « Anima (humana) non habet extensionem in materia ; unde in ea prima totalitas locum non habet. Relinquitur ergo quod secundum totalitatem essentiæ simpliciter enuntiari possit esse tota in qualibet corporis parte, non autem secundum totalitatem virtutis ; quia partes differenter perficiuntur ab ipsa ad diversas operationes ; et aliqua operatio est ejus, scilicet intelligere, quam per nullam partem corporis exequitur. Unde sic accepta totalitate animæ secundum virtutem, non solum non est tota in qualibet parte, sed nec est tota in toto : quia virtus animæ capacitatem corporis excedit ». *De spir. creat.*, q. 1, art. 4.

CHAPITRE II

ORIGINE DE L'AME HUMAINE

SOMMAIRE : 275. État de la question. — 276. L'âme est créée par Dieu. Preuve du Créatianisme. — 277. Objections et réponses. — 278. Quand l'âme est-elle créée par Dieu ? Opinions libres. Opinion de saint Thomas. — 279. Origine du corps de l'homme. — 280. L'unité de l'espèce humaine.

275. État de la question. — Il est manifeste que l'âme humaine n'a pas les attributs d'un Être nécessaire ; elle a donc dû être appelée à l'existence par l'action d'autrui.

Quelle est la nature de cette action ? Cette action s'est-elle bornée à transformer un sujet préexistant, pour en faire jaillir une nature nouvelle ? Ou a-t-elle fait surgir l'âme humaine du néant, sans rien emprunter à des choses préexistantes ?

Dans la première hypothèse, l'âme serait née par voie de *génération :* car la « génération » est la production d'une substance moyennant la transformation substantielle d'un sujet présupposé.

Dans la seconde hypothèse, l'âme serait *créée :* car créer c'est produire une substance, sans y employer un sujet préexistant.

La première hypothèse s'appelle le *Traducianisme* ou le *Génératianisme,* la seconde s'appelle le *Créatianisme.*

D'après les partisans du Traducianisme et du Génératianisme, l'homme tout entier, corps et âme, viendrait des parents ; d'après les premiers, l'action des générateurs serait *matérielle ;* d'après les seconds, l'*âme* des parents donnerait

naissance à l'âme de l'enfant. Comment une âme immatérielle produit-elle une autre âme immatérielle ? Les Génératianistes avouent ne pas se l'expliquer ; ils comparent les âmes à des flambeaux : l'un s'allume à l'autre [1]).

L'origine de l'âme soulève deux questions, l'une concernant l'origine de la première âme humaine, l'autre, l'origine des âmes qui arrivent journellement à l'existence. Cependant les deux questions n'en font qu'une, elle se résolvent par le même principe et la réponse à faire aux deux est basée sur une même notion, la spiritualité de l'âme [2]).

Nous n'avons plus à reprendre l'examen des théories matérialistes sur les premières origines des êtres vivants, à l'effet de montrer que la *première* âme humaine n'est pas issue de types inférieurs du règne organique ; nous considérons uniquement la cause *immédiate* de la production des âmes à l'heure présente.

La question, restreinte à ces limites, revient donc à savoir si les parents *engendrent* l'âme de l'enfant, ou si Dieu [3]) la *crée*.

[1]) Saint Augustin, cherchant à s'expliquer le mode de transmission du péché originel, croyait se faciliter sa tâche en admettant la « propagation des âmes » d'Adam à sa postérité. « Toutefois, ajoute-t-il aussitôt lui-même, quand on examine plus à fond cette opinion, on a peine à concevoir comment l'âme du père peut former celle de l'enfant ou se transmettre à lui, comme un flambeau en allumerait un autre, sans que le premier perde rien de la lumière qu'il communique au second ». *Lettres à Optat*, n. 14 Lettre CXC ; éd. Vivès, tome VI. — Saint Augustin considérait le Génératianisme et le Créatianisme comme deux opinions libres au point de vue de la foi, mais aujourd'hui on ne pourrait plus en dire autant. Différents documents émanés de Léon IX, de Benoît XII, plus récemment de Pie IX et ayant une valeur dogmatique, ont tranché définitivement la controverse. Consulter à ce sujet le cardinal Zigliara, *Summa Philosophica*, vol. II, p. 132.

[2]) Coconnier, *L'âme humaine*, ch. VIII.

[3]) On démontre en Théodicée que Dieu seul est capable de créer ; si donc l'existence de l'âme est due à un acte créateur, c'est à Dieu lui-même qu'il faut faire remonter immédiatement son origine. Cfr. *Summ. Theol.*, 1a, q. 45, a. 5 et le commentaire de Cajetan, *ibid.*

Si cette seconde hypothèse est vraie, nous aurons à nous enquérir ensuite *à quel moment* l'âme est créée.

276. La preuve du Créatianisme. — *L'âme n'est pas engendrée par les parents, mais elle est créée par Dieu.*

Preuve de la thèse. 1er Argument, tiré de l'impossibilité du Traducianisme et du Génératianisme. — Si l'âme de l'enfant est *engendrée*, quelque chose doit passer du corps ou de l'âme des parents dans l'âme de l'enfant : ceci ressort de la définition même de la génération (**275**).

Or, les deux suppositions sont incompatibles avec la spiritualité et la simplicité de l'âme humaine.

Donc l'âme n'est pas engendrée par les parents, mais est créée par Dieu.

1° La première supposition est incompatible avec la spiritualité de l'âme : Si la semence corporelle qui provient des parents pouvait servir à former l'âme de l'enfant, *a)* un agent corporel serait capable de produire un effet spirituel, ce qui supposerait une *disproportion entre la cause et son effet ; b)* l'âme de l'enfant devrait être composée de deux parties constitutives, l'une commune aux deux substances entre lesquelles s'opère la transformation, l'autre spéciale au terme de la transformation et spécifiant la nature de l'âme engendrée ; or l'âme de l'enfant n'a pas de parties constitutives, elle est *simple.* Le Traducianisme est donc inadmissible.

2° Reste la seconde supposition : Il est difficile d'imaginer quelle pourrait être cette action d'une âme qui engendrerait une autre âme ; en tout état de cause, puisque cette action n'est pas une création, mais une « génération », une partie de l'âme des parents devrait être transmise à l'enfant. Or l'âme des parents est indivisible. Donc cette seconde hypothèse aussi est incompatible avec la nature de l'âme.

2d Argument direct, déduit de la spiritualité de l'âme. —

Une âme spirituelle ou subsistante d'elle-même, ne peut être que créée.

En effet, il y a proportion naturelle entre le devenir et l'être ; car, en définitive, le devenir c'est l'être envisagé en tant qu'il sort de ses causes

Or, l'être de l'âme a cela de distinctif que, étant spirituel, il exclut toute composition interne et, par suite, il est indépendant de tout sujet matériel.

Donc le devenir de l'âme est indépendant de tout sujet matériel.

Mais devenir sans la mise en œuvre d'un sujet matériel présupposé, c'est être créé.

Donc l'âme humaine arrive à l'existence par la création, elle est créée.

Le Docteur angélique résume en quelques lignes toute cette démonstration :

« Cum fieri sit via ad esse, sic alicui competit fieri, sicut ei competit esse. Illud autem proprie dicitur esse, quod habet ipsum esse, quasi in suo esse subsistens... Et ideo nulli formæ non subsistenti proprie convenit fieri, sed dicuntur fieri per hoc quod composita subsistentia fiunt. Anima autem rationalis est forma subsistens, ut supra habitum est ; unde ipsi proprie competit esse et fieri. Et quia non potest fieri ex materia præjacente neque corporali, quia sic esset naturæ corporeæ ; neque spirituali, quia sic substantiæ spirituales invicem transmutarentur, necesse est dicere quod non fiat nisi per creationem » [1]).

277. Objections. — La thèse créatianiste conduit, dit-on, à des conséquences inadmissibles.

1° Elle prête à Dieu des miracles incessants ;

2° Elle attribue au Créateur une participation positive à des actes illicites, par exemple à l'adultère ;

3° Elle fait descendre l'homme au-dessous de l'animal, attendu que l'animal engendre son semblable, tandis que l'homme n'engendrerait que le corps de l'enfant ;

[1]) *Summ. Theol.*, 1ª, q. 90, a. 2. Cfr. *Compend. theol.*, cap. XCIII.

4° A proprement parler, les parents ne seraient plus parents que de nom, ils ne mettraient pas au monde un enfant de même nature qu'eux, mais un corps dépourvu d'une âme raisonnable.

Réponse à la 1re objection. — Le miracle implique une ***dérogation*** à une loi de la nature. Or, la création d'une âme spirituelle ne constitue pas une dérogation à une loi de la nature ; au contraire, elle est l'accomplissement d'une loi naturelle en vertu de laquelle la Cause première doit intervenir *immédiatement* dans son œuvre, lorsqu'il y a lieu de produire un effet irréalisable par les causes secondes. Dieu a voulu que l'acte générateur des parents aboutît à une nature *humaine*. Or le produit direct d'un acte générateur ne peut être qu'un corps ; il est impossible que des organes corporels donnent naissance à une substance spirituelle. Donc, au moment où l'action des générateurs a préparé le fruit de la génération à recevoir une âme spirituelle, l'intervention de Dieu est commandée. Dieu a posé la loi, il se doit à lui-même de la suivre.

Réponse à la 2me objection. — L'intervention divine n'accuse d'ailleurs aucune imperfection morale : Dieu concourt à l'acte physiologique de la génération : cet acte est bon ; il concourt en donnant une âme raisonnable au germe issu des parents : encore une fois, cet acte est bon [1]) ; le concours divin est donc indemne de toute souillure morale.

Si à un acte, qui en lui-même est bon, les parents apportent une volonté perverse, ils sont seuls responsables de l'abus qu'ils font de leur libre arbitre. Au surplus, Dieu n'est pas tenu d'empêcher cet abus de la liberté humaine ; il n'est pas tenu — on le fait voir en Théodicée — d'empêcher le mal.

[1]) On peut faire remarquer encore, que l'acte de la fécondation proprement dite d'un œuf par un spermatozoïde est indépendant de la volonté des parents.

Réponse à la 3me objection. — Il ne résulte pas du Créatianisme, que l'homme soit inférieur à l'animal, même au point de vue restreint de la fonction de reproduction. L'homme, aussi bien que l'animal, engendre un corps doué de vie et de sensibilité ; mais parce que l'embryon humain est d'une nature supérieure à celle de l'embryon animal, parce qu'il est prédestiné à des opérations transcendantes, dont aucun organe ne serait capable, le produit de l'acte générateur des parents doit être informé par une âme à la fois sensitive et raisonnable ; et comme la production d'une âme raisonnable dépasse la puissance des causes secondes, il est de nécessité que Dieu intervienne pour suppléer à leur insuffisance et la créer lui-même.

Cette nécessité du concours spécial de Dieu est donc une résultante de la *supériorité* de la nature humaine.

Réponse à la 4me objection. — Cette objection est spécieuse, on ne peut en disconvenir, mais elle n'est point fondée.

Si l'homme était une association accidentelle d'un corps et d'une âme raisonnable, les parents qui ne produiraient que le corps ne seraient, en effet, d'aucune façon les auteurs d'un être humain.

Mais l'homme est une substance matérielle et spirituelle ; la formation d'un homme consiste dans l'*union* — le mot *unition* serait plus expressif — d'une âme raisonnable à la matière fournie par les parents. Or cette *union* est l'œuvre de Dieu, sans doute, car Dieu est l'auteur de la création de l'âme, mais elle est aussi l'œuvre des parents, car leur acte générateur est la cause déterminante de l'acte créateur. Donc les parents sont causes de la naissance d'un *être humain*.

Dieu est la cause *immédiate* de la production de l'âme humaine, il la produit par *création*.

Ces deux points sont acquis.

Quelle est la date de la création de l'âme ? Les âmes

ont-elles été créées toutes *à l'origine des temps*, peut-être même de toute éternité? Ou leur création coïncide-t-elle avec *le moment de leur union* avec la matière ?

Et si les deux événements coïncident, quel est le moment de leur coïncidence ? Est-ce *le moment de la fécondation* ou est-ce une *date postérieure*, et *laquelle?*

278. Quand l'âme est-elle créée ? — Tout d'abord, il n'y a aucune raison de croire avec Platon [1]), que l'âme existe avant le moment où elle doit être unie au corps, ou même de toute éternité. De fait, nous n'avons point de souvenir d'une existence antérieure. Au contraire, l'union de l'âme et du corps étant naturelle, il est inadmissible que l'Auteur de la nature ait placé à l'origine les âmes dans un état d'isolement contraire à leur perfection naturelle ; il est bien plus raisonnable d'admettre qu'Il les crée *au moment même où Il les unit à la matière* qu'elles vont animer.

Est-ce à dire que l'âme *doive* être créée au moment de la *conception ?*

Il est possible, sans doute, qu'il en soit ainsi et que, dès le principe, la vie de l'embryon vienne d'une âme raisonnable.

Mais il est possible aussi que l'âme soit créée par Dieu au cours seulement de la vie embryonnaire, après que, tour à tour, un principe de vie organique d'abord, une âme sensitive ensuite, ont donné à l'embryon la perfection qu'ils étaient capables de lui communiquer [2]).

Les deux opinions peuvent se soutenir ; mais, à notre avis, la seconde est la plus vraisemblable.

Quant à préciser d'ailleurs *à quel moment* l'embryon a

[1]) *Phédon*, XXX et suiv. Origène aussi professa la préexistence des âmes. Son erreur fut condamnée par le second Concile de Constantinople.

[2]) Sur l'origine des formes substantielles des corps de la nature, voir Nys, *Cosmologie*, 2e éd , pp. 354 et suiv.

atteint le degré d'organisation voulu pour être informé par une âme raisonnable, c'est chose évidemment impossible.

Il nous paraît que saint Thomas a dit sur cette question ce que l'on peut conjecturer avec le plus de vraisemblance.

« Il enseigne que le fœtus, avant de devenir homme sous l'information de l'âme raisonnable, traverse les degrés inférieurs de la vie, en vertu d'un principe qui se développe par l'influence du générateur, et qu'il est d'abord seulement végétatif, ensuite tout à la fois végétatif et sensitif. L'organisme étant enfin conduit aux dispositions requises pour être vivifié par l'âme humaine, l'action de Dieu intervient et crée l'âme dans le corps... Le générateur conduit le corps humain jusqu'à ces dernières dispositions qui exigent en celui-ci l'introduction de l'âme intellective ; mais, arrivé à ce point, son activité s'arrête. Alors, Dieu, lui seul, met la dernière main à l'ouvrage, en créant cette âme et en l'infusant dans le corps, comme sa forme substantielle. Or, c'est le propre d'une forme substantielle d'être le principe unique de toute l'activité du sujet. L'âme raisonnable s'empare donc tellement de l'organisme entier, qu'elle devient en lui l'unique source de la vie ».

« Tout ceci est conforme au procédé naturel des choses qui, passant de la puissance à l'acte, se produisent moyennant une succession de temps et ne parviennent pas, de prime abord, au dernier terme de leur être spécifique ; elles passent par différents états intermédiaires, avant d'atteindre la perfection qui leur est propre ». « Est naturalis ordo ut aliquid de potentia reducatur in actum. Et ideo in his, quæ generantur, invenimus quod primum unumquodque est imperfectum et postea perficitur. Manifestum est autem quod commune se habet ad proprium et determinatum, ut imperfectum ad perfectum ». « Il en est ainsi de la génération humaine. Le corps s'organise graduellement ; et, à mesure que l'organisation s'avance, surgit en lui d'abord la vie, puis la sensibilité, sous l'influence de principes actifs correspondants. Chacun de ces principes cesse lorsque l'autre survient [1]), attendu que celui-ci, contenant dans son unité la puissance du principe précédent, en rend inutile la permanence ». « Cum generatio unius semper sit corruptio alterius, necesse est dicere quod tam in homine quam in

[1]) Il faut bien se garder de confondre cette conception d'une succession progressive de formes spécifiquement différentes avec la supposition incohérente de Leibniz, reprise et formulée en thèse par Rosmini, d'une transformation d'âme sensitive en âme raisonnable. « On peut concevoir la génération de l'âme humaine, écrit Rosmini, comme une ascension progressive de l'imparfait au parfait, de telle façon que le

animalibus aliis, quando perfectior forma advenit, fit corruptio prioris ; ita tamen quod sequens forma habet quidquid habebat prima et adhuc amplius. Et ita per multas generationes et corruptiones pervenitur ad ultimam formam substantialem tam in homine, quam in aliis animalibus. . Sic igitur dicendum est quod anima intellectiva creatur a Deo in fine generationis humanæ, quæ simul est et sensitiva et nutritiva, corruptis formis præexistentibus » [1].

L'embryogénie confirme d'une manière frappante ces vues spéculatives des anciens scolastiques.

On sait, en effet, aujourd'hui que la formation d'un être nouveau, chez la plupart des animaux et chez tous les vertébrés sans exception, est due à la fusion de produits sexuels qui sont de simples cellules.

Les premiers phénomènes qui suivent la fécondation se ramènent à un processus relativement simple de segmentation. Au début du développement, le microscope ne révèle pas autre chose que des couches de cellules régulièrement disposées et constituant ce que l'on a appelé les feuillets germinatifs. Ce n'est que progressivement que l'on voit apparaître les ébauches des organes et leur différenciation se dessiner (Voir *Planche I*).

De même, s'il est permis de s'en rapporter aux observations de M. Preyer sur la physiologie de l'embryon, les contractions du cœur et la circulation du sang se remarquent, chez le poulet et le cobaye, par exemple, plusieurs jours avant que l'on aperçoive aucun indice de motilité ; la motilité elle-même précède les manifestations de la sensibilité, de

principe sensitif, recevant l'intuition de l'être, devient intellectif ». Voir le Décret du 7 mars 1888 condamnant quarante propositions de Rosmini ; 2e prop.

On comprend qu'un principe sensitif et, par suite, non-subsistant fasse place à un principe subsistant tel que l'âme raisonnable ; mais prétendre qu'un principe non-subsistant *devienne* subsistant, c'est tomber dans une contradiction qui paraît manifeste.

[1]) 1a, q. 118, a. 2. Liberatore, *Du composé humain*, n. 289.

sorte que, morphologiquement [1]) et physiologiquement [2]), l'ontogénèse se révèle comme un processus d'évolution de l'indéterminé au déterminé, de la vie organique à la vie sensitive, ainsi que l'avaient pressenti les hommes de génie du XIIIe siècle [3]).

[1]) Consulter O. Hertwig, *Traité d'embryologie*, trad. Julin. Paris, 1891, 1re partie, ch. I-VII.

[2]) W. Preyer, *Physiologie spéciale de l'embryon*, trad. Wiet. Paris, 1887, 9me partie et app. I et II.

[3]) Nous ne résistons pas au plaisir de transcrire ici quelques strophes dans lesquelles le Dante a condensé la doctrine de Thomas d'Aquin sur l'origine de l'âme. Après avoir décrit le phénomène de la fécondation et parlé du principe d'activité dont est doué le germe fécondé, le poète-philosophe continue en ces termes *(Purg.* XXV, 52-60):

Le principe actif (du germe) (a) étant devenu une âme,
Une âme comme est celle du végétal, avec cette différence,
Qu'elle est en voie de transformation (b), tandis que celle-ci est au but,

Opère ensuite si bien que le voici qui se meut et qui sent,
Comme une éponge marine (c); et dès ce moment il commence
A organiser les puissances qu'il contient en germe.

Et alors, mon fils, voici que se déploie et que s'étend au large
Cette force plastique qui vient du cœur des parents
Où la nature prend sa source pour former tous les organes.

Anima fatta la virtute attiva,
Qual d'una pianta, in tanto differente,
Che questa è in via e quella è già a riva,

Tanto ovra poi che già si muove e sente,
Come fungo marino; ed indi imprende
Ad organar le posse ond'è semente.

Or si spiega, figliuolo, or si distende
La virtù ch'è dal cuor del generante,
Ove natura a tutte membra intende.

(a) La forme substantielle du germe issu des parents.

(b) Les formes qui se succèdent dans l'embryon ne sont que des formes de passage; on les appelle *transitoires*, par opposition aux formes stables des espèces naturelles.

(c) Littéralement « un champignon » ou « une algue ». Dante fait sans doute allusion à ces organismes gélatineux qui semblent donner des signes d'une sorte de sensibilité sourde.

Nous connaissons la question des origines de l'âme, mais l'homme entier intéresse le psychologue ; nous ne pouvons donc passer complètement sous silence les origines du *corps* humain.

Mais, comment ce sujet, de sensible qu'il est, devient un enfant,
Tu ne le vois pas encore : c'est là une difficulté
Qui jeta penseur plus habile que toi dans l'erreur,

Et fit qu'il attribua une existence séparée (a)
De celle de l'âme humaine, à l'intellect possible,
A cause qu'il ne le voyait se servir d'aucun organe.

Ouvre ton cœur à la vérité que je vais t'enseigner,
Et sache que, dès le moment où dans le fœtus
L'organisation du cerveau est achevée,

Le premier Moteur se tourne vers lui avec complaisance,
Et se penchant sur ce chef-d'œuvre de la nature, y insuffle
Un esprit nouveau plein d'énergie.

Lequel s'empare de ce qu'il trouve là d'actif, l'absorbe
Dans sa propre substance, et fait ainsi que c'est une seule âme,
Qui vit et sent, se réfléchit sur elle-même.

Ma come d'animal divenga fante,
Non vedi tu ancor : quest' è tal punto
Che più savio di te fè già errante ;

Si che, per sua dottrina, è disgiunto
Dall' anima il possibile intelletto,
Perchè da lui non vide organo assunto.

Apri alla verità che viene il petto,
E sappi che si tosto come al feto
L'articolar del cerebro è perfetto,

Lo Motor primo a lui si volge lieto,
Sovra tanta arte di natura, e spira
Spirito nuovo di virtù repleto,

Che ciò che trova attivo quivi tira
In sua sustanzia, e fassi un' alma sola,
Che vive e sente, e se in se rigira (b).

(a) Averroès considérait l'intellect comme une sorte de soleil spirituel, existant seul, à part, et servant à éclairer toutes les âmes.
(b) *La Div. Com.* « Del Purgatorio », Canto XXV.

279. Origine du corps de l'homme. — Nous avons vu dans la première partie quelle est l'origine *immédiate* du corps de l'homme.

L'esprit de système inspire à beaucoup de transformistes l'idée préconçue que l'homme doit être le produit de formes animales inférieures. Les savants sincères sont plus circonspects. Dans un discours resté célèbre, Virchow déclarait publiquement au Congrès du Munich que la science ne permet ni de contester l'identité de l'homme actuel et de l'homme fossile, ni de faire dériver celui-ci, par voie d'évolution, de formes animales inférieures.

« Il y a un peu plus de dix ans, disait-il, lorsqu'on trouvait un crâne dans la tourbe, dans les stations lacustres, ou dans les anciennes cavernes, on croyait voir en lui des caractères singuliers témoignant d'un état sauvage, incomplètement développé. On était sur le point de lui donner l'air singe. Mais tout cela s'est toujours dissipé de plus en plus... Nous devons réellement reconnaître qu'aucun des types fossiles ne présente le caractère marqué d'un développement inférieur. Et même, si nous comparons la somme des fossiles humains connus jusqu'ici, avec ce que nous offre l'époque actuelle, nous pouvons hardiment prétendre que, parmi les hommes actuellement vivants, il existe un beaucoup plus grand nombre d'individus relativement inférieurs que parmi les fossiles en question... A nous en tenir aux faits positifs, nous devons reconnaître qu'il subsiste encore une ligne de démarcation toujours nettement tranchée entre l'homme et le singe » [1].

De Quatrefages et Hamy, après avoir fait observer que trop souvent les évolutionnistes s'égarent dans la conjecture, disent sagement : « Qu'il s'agisse des plantes, des animaux ou de l'homme, le problème des origines est encore au-dessus du savoir actuel » [2].

[1]) *Revue scient.*, déc. 1887, p. 543. Cfr. Yves Delage, *La structure du protoplasma et les théories sur l'hérédité,* pp. 268, 813 et alibi passim. Paris, Reinwald, 1895.

[2]) *Histoire générale des races humaines,* p. 62.

Voir aussi Murat, *Les merveilles du corps humain*, Paris, Téqui, 1912.

280. Unité de l'espèce humaine ; unité d'origine de l'humanité. — Il y a plusieurs questions qui se rattachent plus ou moins à la précédente et dont la philosophie ne peut pas se désintéresser.

La première, qui était fort discutée jadis entre naturalistes mais qui est aujourd'hui définitivement jugée, est celle de l'unité de l'espèce humaine.

Les groupes humains plus ou moins différents qui, *à l'heure présente*, se partagent notre globe, ne représentent pas des *espèces* multiples, ils ne sont que des *races d'une même espèce :* c'est un point définitivement acquis à la science.

Voici en quels termes M. de Quatrefages résume les conclusions auxquelles l'a amené un examen consciencieux de la doctrine de la pluralité des espèces et des preuves sur lesquelles elle a voulu s'appuyer :

« Nous savons, dit-il, ce que sont l'espèce et la race ; les phénomènes du métissage et de l'hybridation nous donnent un moyen expérimental de les distinguer.

» Or, en tout et partout, le croisement entre les groupes humains montre les phénomènes du métissage, et jamais ceux de l'hybridation.

» Donc, ces groupes humains, quelque différents qu'ils puissent être ou nous paraître, ne sont que *les races d'une seule et même espèce*, et non *des espèces distinctes*.

» Donc il n'existe qu'*une seule espèce humaine*, en prenant ce mot *espèce* dans l'acception que nous lui avons reconnue en parlant des animaux et des végétaux.

» Pour se refuser à cette conclusion, il faut ou nier tous les faits dont elle est la conséquence obligée, ou bien repousser la méthode suivie dans l'examen et l'appréciation de ces faits.

» Mais ces faits sont empruntés uniquement, ou à des expériences scientifiques exécutées en dehors de toute discussion, de toute controverse, par les hommes les plus autorisés ; ou tirées de ces grandes expériences journalières qui constituent la pratique de l'agriculture, de l'horticulture, de l'élevage. Les nier est donc bien difficile.

» Quant à la méthode, on a vu qu'elle repose en entier sur l'identité des lois générales régissant tous les êtres organisés et

vivants. — Peu de vrais savants, à coup sûr, refusent d'admettre ce point de départ.

» Eh bien ! que les hommes de bonne foi sans parti pris, *sans préjugés*, veuillent bien me suivre dans cette voie et étudier par eux-mêmes l'ensemble de faits dont j'ai à peine indiqué quelques-uns ; et j'en ai la ferme conviction, ils concluront avec les grands hommes dont je ne suis que le disciple, avec les Linné, les Buffon, les Lamarck, les Cuvier, les Geoffroy, les Humboldt, les Muller, que *tous les hommes sont de même espèce*, qu'il n'existe qu'*une seule espèce d'hommes* » [1]).

Le savant professeur du Muséum et son collaborateur M. Hamy se sont attachés à étudier l'histoire des populations qui ont vécu aux temps antérieurs à l'époque actuelle ; à l'aide de l'archéologie et de l'anatomie comparées, ils ont tâché de confronter le squelette et les produits de l'industrie de l'homme d'alors avec le squelette et les œuvres de l'homme d'aujourd'hui et ils ont abouti, cette fois encore, à la conclusion que tous les *fossiles humains* découverts jusqu'à présent ont appartenu à quelques races seulement et que c'est d'elles que sont sorties nos populations actuelles [2]).

Donc, dans l'état actuel de la science, l'unité spécifique de tous les types humains présents ou passés peut être considérée comme certaine, abstraction faite des témoignages de l'histoire et des enseignements révélés.

Est-il permis d'aller plus loin et d'affirmer, au nom de la science ou de l'archéologie, non seulement l'unité d'espèce, mais même l'*unité d'origine* de l'humanité ? Tous les membres de la famille humaine descendent, la Bible nous l'apprend, d'*un seul couple primitif*. Que nous dit la science à cet égard ?

A coup sûr, la filiation du genre humain à partir d'un seul couple primitif est *possible*, et il ressort des pages précédentes qu'elle est *vraisemblable ;* mais nous ne croyons pas

[1]) De Quatrefages, *L'espèce humaine*, 6e éd., p. 64.

[2]) De Quatrefages, *Hommes fossiles et hommes sauvages*, Paris, 1884, p. 74 et suiv. — Hamy et De Quatrefages, *Histoire générale des races humaines*, Introduction. Paris, 1887, ch. II-IV.

que l'on puisse, à l'aide d'arguments purement scientifiques, arriver jamais à établir qu'elle est certaine.

« L'anatomie et la physiologie comparées, si on les consultait exclusivement, ne sauraient même établir que l'unité d'espèce, qui équivaut à la possibilité, mais non à la nécessité d'une origine unique. En y joignant les considérations géographiques, historiques, philologiques ; en profitant du jour qu'elles jettent sur les migrations des races, on conçoit qu'on puisse arriver jusqu'à démontrer scientifiquement l'*unité locale d'origine*, et à déterminer avec plus ou moins d'approximation le berceau primitif du genre humain. Mais à quelle science appartiendrait-il d'établir qu'en ce berceau le genre humain n'a été créé qu'en la personne d'un seul père et d'une seule mère ? Toujours est-il que la science est fort loin de démontrer le contraire » [1].

Le plan que nous nous sommes tracé au début nous mène à une dernière étude sur la *cause finale* de la vie humaine.

[1]) Güttler, *Les études naturelles et la Bible.* Fribourg-en-Brisgau, 1877. Lire une fine analyse de cet ouvrage par l'abbé de Foville dans la *Revue des Questions scientifiques*, avril et juillet 1880.

CHAPITRE III

DESTINÉE DE L'HOMME

---

281. Objet de ce chapitre. — Deux questions à examiner dans ce chapitre : l'*existence* d'une vie immortelle *(Article premier)* ; la *nature* de cette vie sans fin *(Article second).*

Pour résoudre la *première* question, nous démontrerons successivement :

1° Que l'âme humaine est *apte*, de sa *nature*, à survivre au corps ;

2° Que, *de fait*, elle lui *survivra ;*

3° Que sa survivance n'aura *pas de fin*, sera *immortelle.*

Pour résoudre la *seconde* question, nous dirons :

1° *Quelle eût été*, dans l'hypothèse d'un état purement *naturel*, la destinée de l'âme humaine ;

2° *Quelle est*, *de fait*, sa destinée *surnaturelle.*

ARTICLE PREMIER

L'existence d'une vie immortelle ou l'immortalité de l'âme

SOMMAIRE : Trois propositions à démontrer : 282. Première proposition : L'âme humaine est, de sa nature, immortelle. Sens de la thèse. — 283. Preuve de la thèse. — 284. Seconde proposition : L'âme survivra réellement au corps. Preuve de la thèse. — 285. Troisième proposition : La survivance de l'âme n'aura pas de fin, l'âme humaine est immortelle. Preuve de la thèse.

282. Première proposition : L'âme humaine est, de sa nature, immortelle. Sens de la thèse. — Quel est le sens de cette proposition ?

Sans doute, l'âme humaine, aussi bien que toute autre créature, est *contingente ;* elle aurait pu ne pas exister ; absolument parlant, il ne serait pas impossible qu'elle cessât d'exister ; il ne lui est donc *pas essentiel* d'exister toujours.

Mais il est dans sa *nature* d'exister toujours.

Cela ne signifie pas simplement que l'âme ne tend pas à son anéantissement : aucun être ne tend au néant ; le sens de cette proposition est, d'abord, que l'âme n'est pas transformable en une autre substance ; ensuite, que sa séparation d'avec le corps n'entraîne pas sa destruction.

Les corps sont transformables, ils se décomposent substantiellement ; or, lorsqu'un composé corporel se défait, sa forme, qui n'a de subsistance possible que dans la matière, doit, par une conséquence inévitable, cesser d'être. Le composé est le sujet d'une destruction *directe*, « *corrumpitur per se* », dit-on dans l'École ; la forme du composé « *corrumpitur per accidens* », sa destruction est *indirecte*, *consécutive*.

Or l'âme humaine échappe à ce double procédé, direct et indirect, de destruction ; elle est, et directement et indirectement « incorruptible », « incorruptibilis per se et per accidens ».

Or un être *vivant*, intransformable ou « incorruptible », s'appelle plus spécialement *impérissable*, *immortel*.

Nous voilà donc fixés sur le sens de la première thèse : L'âme est *naturellement impérissable*.

283. Preuve de la thèse. — *1er Argument, tiré de la simplicité et de la spiritualité de l'âme.* — On conçoit *a priori* deux façons dont l'âme pourrait être périssable : ou parce qu'elle serait elle-même intrinsèquement sujette à la décomposition, à la façon des composés corporels, corruptibilis *per se ;* ou parce qu'elle serait essentiellement dépendante d'un sujet, dont la destruction entraînerait son inaptitude à exister, elle serait « corruptibilis *per accidens* ».

Or, la première supposition est inadmissible, car l'âme est simple et, par suite, sa substance n'a pas de parties. Elle ne peut donc subir aucune transformation substantielle.

La seconde l'est aussi, car l'âme en tant que spirituelle possède une subsistance indépendante ; en conséquence, lorsque le composé humain se dissout, l'âme ne doit pas subir indirectement le contre-coup de la destruction du corps et être atteinte elle-même dans sa subsistance : elle a donc en elle tout ce qu'il faut pour pouvoir survivre au corps [1]).

Donc l'âme n'est, de sa nature, ni directement ni indirectement périssable.

Elle ne pourrait donc, à la mort de l'homme, périr que si

[1]) Ce premier argument est clairement présenté par saint Thomas dans l'opuscule *De unitate intellectus*. Le saint Docteur se fait l'objection que l'âme, étant forme du corps, ne peut subsister sans corps. Il écrit : « Nihil enim potest esse sine eo quod inest ei per se. Atqui non est accidentale formæ, sed per se ei convenit esse in materia : alioquin

elle était anéantie ou, ce qui revient au même, si Dieu cessait de la conserver.

Or, elle ne sera pas anéantie, à la mort de l'homme, mais elle survivra au corps.

Telle est la seconde proposition à établir.

Les arguments qui serviront à le faire confirmeront implicitement la première conclusion.

ex materia et forma fieret unum per accidens Ergo forma corporis non potest esse sine corpore. — Si ergo corpus sit corruptibile, necesse sequitur formam corporis corruptibilem esse ».

Voici la réponse : elle est la démonstration de l'incorruptibilité de l'âme raisonnable.

« Formæ quæ nullam operationem habent sine conjunctione suæ materiæ, ipsæ non operantur, sed compositum est quod operatur per formam. Unde hujusmodi formæ ipsæ quidem proprie loquendo non sunt, sed eis aliquid est.

» Sed forma quæ habet operationem secundum aliquam sui potentiam vel virtutem absque communicatione suæ materiæ ipsa est quæ habet esse : nec est per esse compositi tantum, sicut aliæ formæ, sed magis compositum est per esse ejus. Et ideo destructo composito destruitur illa forma quæ est per esse compositi : non autem oportet quod destruatur ad compositi destructionem illa forma per cujus esse est compositum, et non ipsa per esse compositi ». S. Thomas, *De unitate intellectus contra Averroistas.*

Saint Thomas tire un second argument du fait que ce qui perfectionne l'âme raisonnable, à savoir la science et la vertu, implique un certain détachement du corps.

La science implique, en effet, dit-il, un travail d'abstraction, et plus l'esprit s'élève vers l'immatériel, plus sa science gagne en perfection. La vertu implique à son tour la domination de la volonté sur les passions corporelles, et plus la volonté échappe à la servitude des passions et du corps, plus elle se perfectionne.

Or, conclut-il, si la perfection de l'âme consiste à se détacher, au moins d'une certaine façon, du corps, « in abstractione quadam a corpore », il est inadmissible que l'âme soit détruite lorsqu'elle s'en sépare complètement.

Donc il est dans la nature de l'âme de survivre au corps.

« Nulla res corrumpitur ex eo in quo consistit sua perfectio ; hæ enim mutationes sunt contrariæ, scilicet ad perfectionem et ad corruptionem. Perfectio autem animæ humanæ consistit in abstractione quadam a corpore ; perficitur enim anima scientia et virtute ; secundum scientiam autem tanto magis perficitur quanto magis immaterialia considerat ; virtutis autem perfectio consistit in hoc quod homo corporis passiones non

284. Seconde proposition : L'âme survivra réellement au corps. Preuve de la thèse. — *1er Argument, tiré du témoignage de l'humanité en faveur de l'immortalité de l'âme.* — Le respect des morts, les rites funéraires, la croyance à un lieu de châtiments ou de récompenses au delà de la

sequatur, sed eas secundum rationem temperet et refrænet. Non ergo corruptio animæ consistit in hoc quod a corpore separetur ». *Cont. Gent.*, II, 79.

Cet argument, qui est manifestement emprunté au *Phédon* de Platon, n'a toute sa force que dans la philosophie platonicienne.

En effet, si l'on admet avec Platon que le corps ne fait qu'enrayer l'activité supérieure de l'âme, il est logique de conclure que la mort est pour l'âme une délivrance, loin d'être pour elle une cause de destruction.

« Y a-t-il rien de plus rigoureux, se demande Platon, que de penser avec la pensée toute seule, dégagée de tout élément étranger et sensible, d'appliquer immédiatement la pure essence de la pensée en elle-même à la recherche de la pure essence de chaque chose en soi, sans le ministère des yeux et des oreilles, sans aucune intervention du corps qui ne fait que troubler l'âme et l'empêcher de trouver la sagesse et la vérité, pour peu qu'elle ait avec lui le moindre commerce ? Si l'on peut jamais parvenir à connaître l'essence des choses, n'est-ce pas par ce moyen ?

» Il nous est donc démontré que si nous voulons savoir véritablement quelque chose, il faut que nous nous séparions du corps, et que l'âme elle-même examine les choses en elles-mêmes. C'est alors seulement, c'est-à-dire après notre mort, que nous jouirons de la sagesse dont nous nous disons amoureux ». *Phédon*, I, éd. Cousin, pp. 203 et suiv.

Mais, posé le fait que le corps est l'auxiliaire naturel de l'intelligence, cette conclusion ne tient plus. Au contraire, la destruction du corps devient alors, sinon une cause de destruction pour l'âme que nous savons par ailleurs essentiellement capable de subsister à elle seule, tout au moins une cause d'amoindrissement, de déchéance.

Néanmoins l'argument de saint Thomas peut avoir sa valeur, pourvu que l'on souligne la réserve faite par le saint Docteur : « Perfectio animæ consistit in abstractione *quadam* a corpore », et que l'on applique la loi du détachement au corps *imparfait* auquel l'âme est unie dans la vie présente, à ce corps plein d'infirmités et de sollicitations séductrices dont Platon a écrit : « Le corps nous entoure de mille gênes par la nécessité où nous sommes d'en prendre soin ; les maladies qui surviennent traversent nos recherches; il nous remplit de désirs, de craintes, de mille chimères, etc... ».

Si donc, comme nous le croyons avec saint Thomas, la perfection finale de l'âme demande qu'elle soit unie à *un* corps, elle réclame un corps plus parfait que celui de la vie présente.

tombe, attestent la croyance des peuples à l'immortalité de l'âme et nous assurent implicitement, ou que cette croyance est le résultat d'une révélation divine, ou qu'elle a sa racine dans des convictions générales, nécessaires et par conséquent infaillibles, de notre nature intelligente [1].

2d Argument, tiré de la sagesse du Créateur. — Dieu a ainsi fait la nature de l'âme, qu'elle est apte à survivre à la dissolution du composé humain.

Or, cette aptitude aurait été donnée en vain à l'âme, si, de fait, l'âme ne survivait pas au corps.

Mais il serait contraire à la sagesse divine de faire quelque chose en vain.

Donc l'âme survivra au corps et la Providence ne lui refusera pas la conservation. « Deus, qui est institutor naturæ, non substrahit rebus quod est proprium naturis earum ».

3me Argument, tiré de la sainteté et de la justice de Dieu. — Dieu est *saint :* Il aime essentiellement le bien, il hait essen-

[1]) Cfr. Fustel de Coulanges, *La cité antique,* Livre I, ch. I et II. La valeur de l'argument tiré des affirmations nécessaires de la nature humaine se justifie *ex professo* en Critériologie. Nous le résumons ci-dessous au n° 285.

Nous aimons à citer ici un beau passage de Chateaubriand. « La nature humaine, écrit-il, se montre supérieure au reste de la création, et déclare ses hautes destinées. La bête connaît-elle le cercueil ? Et s'inquiète-t-elle de cendres ? Que lui font les ossements de son père ? Ou plutôt, sait-elle qui est son père, après que les besoins de l'enfance sont passés? Parmi tous les êtres créés, l'homme seul recueille la cendre de son semblable, et lui porte un respect religieux : à nos yeux, le domaine de la mort a quelque chose de sacré. D'où nous vient donc la puissante idée que nous avons du trépas ? Quelques grains de poussière mériteraient-ils nos hommages ? Non, sans doute ; nous respectons la cendre de nos ancêtres, parce qu'une voix secrète nous dit que tout n'est pas éteint en eux ; et c'est cette voix qui consacre le culte funèbre chez tous les peuples de la terre. Tous sont également persuadés que le sommeil n'est pas durable, même au tombeau, et que la mort n'est qu'une transfiguration glorieuse ». *Génie du Christianisme,* liv. VI, ch. 3.

tiellement le mal. Dieu est *juste*. Il doit vouloir que, tôt ou tard, le juste soit récompensé et le coupable puni en proportion de leurs mérites ou de leurs démérites.

1° Dieu est *saint*. Il a dû vouloir garantir par une sanction suffisante l'observation de la loi morale.

Or, il y a bien, dès la vie présente, une certaine sanction à l'observation de la loi morale, mais elle est manifestement insuffisante [1]).

Donc il faut qu'il y ait une vie future, où la loi morale puisse trouver une sanction suffisante ; donc l'âme survivra à la vie présente.

2° Dieu est *juste*. Il ne peut donner à son gouvernement une conclusion qui offense sa perfection.

Si toutes les vertus étaient récompensées et tous les vices châtiés pendant la scène que joue chaque mortel dans le grand drame de l'histoire humaine, Dieu pourrait supprimer purement et simplement les acteurs, quitte à les remplacer par d'autres ; mais il n'en va pas ainsi, dit très bien le R. P. Monsabré. « Courbée sous le faix de la douleur, la vertu trop souvent arrive au terme de sa course sans avoir senti la main caressante de Celui qui lui disait : Courage ! Courage ! *Euge ! Euge !* Comblé de mystérieuses faveurs, le vice souriant s'endort dans un triomphe scandaleux ».

Tout n'est donc pas fini à la mort. La justice veut que la vertu malheureuse ait ses reprises sur Dieu, et que Dieu ait ses reprises sur le vice impuni [2]).

Un apologiste chrétien du IIe siècle, Athénagore, a développé cet argument avec une remarquable vigueur :

« Ce n'est pas dans cette vie, dit-il, que Dieu exerce toute sa justice à l'égard de l'homme ; car nous voyons des athées, des

[1]) Cette preuve sera reprise ci-dessous et examinée *ex professo* en Morale.

[2]) Monsabré, *Conf. de N.-D. de Paris*, 1875, 17e conf.

scélérats de profession, transgresseurs effrontés de toutes les lois divines et humaines, couler des jours paisibles à l'abri des maux que méritent leurs crimes, pendant que des hommes d'une vertu exemplaire trainent les restes d'une vie malheureuse, en butte à la calomnie et à la violence, accablés de douleurs, de calamités et de mauvais traitements... Oui, il s'en faut bien que les bons reçoivent dans cette vie une récompense proportionnée à leurs vertus, et les méchants une peine égale à leurs crimes. Les conditions présentes de notre nature ne sont pas en rapport avec une rétribution parfaite : il est des hommes qui ne seraient pas en état de porter tout le poids des châtiments mesurés sur le nombre et l'énormité de leurs fautes. Non, un brigand qui commet vol sur vol, meurtre sur meurtre, un oppresseur aussi cruel que puissant, un tyran altéré de sang, ne sauraient, par une seule mort, expier tous leurs forfaits. Un impie qui, non content de mal penser de la divinité, se fait un jeu et une habitude de l'outrager par ses insultes et ses blasphèmes ; pour qui il n'y a rien de sacré ; qui foule aux pieds toutes les lois ; qui sacrifie l'honneur d'autrui à ses débauches ; un impie de cette force qui détruit injustement des cités entières, portant partout le fer et le feu, n'épargnant ni maisons, ni habitants, saccageant les provinces, éteignant dans leur sang, familles, peuples, races, un tel monstre peut-il, dans un corps mortel, subir des peines proportionnées à ses abominations ? La mort l'enlèverait avant qu'il eût pu expier un seul de ses forfaits. Ce n'est donc pas dans la vie présente que la justice de Dieu s'exerce avec une pleine vigueur » [1].

Ce raisonnement est accablant de force et de vérité. Pour en atténuer la portée, on a coutume de dire que le vice trouve son châtiment dans les remords, et la vertu sa récompense dans la satisfacfion du devoir accompli. Certes, il y a là une première application de la justice divine ; mais, à elle seule, elle serait insuffisante. Qui ne sait que le remords s'affaiblit par l'habitude du vice, que le sens moral émoussé, oblitéré par des crimes répetés, ôte à l'aiguillon des remords ce qu'il a de vif et de poignant ; que la voix de la conscience, étouffée par celle des passions, ne s'élève plus que timidement et à de rares intervalles chez l'homme qui s'est fait par une coutume invétérée une seconde nature ? Donc, si le remords était l'unique sanction de la loi morale, il s'ensuivrait que plus on s'enfoncerait dans le crime, moins on serait puni, et que le châtiment, loin d'être proportionné aux fautes, diminuerait en raison de leur nombre et de l'habitude qu'on a d'en commettre. Ce serait offrir une prime d'encouragement à la scéléra-

[1]) *Traité sur la résurrection des morts*, XVIII, XIX Cfr. M Freppel, *Les apologistes chrétiens au IIe siècle*, pp 219-223.

tesse endurcie et consommée. La conséquence saute aux yeux, et il faudrait s'aveugler soi-même pour ne pas la voir. D'autre part, nul doute que la vertu ne trouve une première récompense dans la satisfaction et la paix intérieure qui accompagnent ou qui suivent l'accomplissement du devoir ; mais, si l'on met en regard de cette jouissance intime les privations et les sacrifices qu'elle impose, ses luttes et ses combats, les épreuves du dehors, l'injustice des hommes, la calomnie, la persécution, souvent même la torture, le supplice, il faut avouer que la récompense de l'homme vertueux ne serait pas grande, si l'espérance d'une autre vie ne soutenait son courage. A tout le moins faudrait-il pouvoir se flatter de vivre longtemps pour jouir en paix de cette satisfaction que procure le devoir accompli ; or, le soldat qui s'expose à une mort certaine pour sauver sa patrie, le martyr qui brave la flamme du bûcher pour ne pas trahir la foi de son âme, se priveraient eux-mêmes de la seule félicité attribuée à la vertu. Le plus grand, le plus méritoire des sacrifices serait le seul qui resterait sans récompense. Est-ce juste ? Est-ce possible ? Aussi saint Paul n'hésitait pas à dire que les gens de bien seraient les plus malheureux des hommes, s'il n'y avait point d'autre vie où la vertu fût récompensée. Pour qui sait réfléchir, la nécessité d'une vie future est évidente et la démonstration d'Athénagore sans réplique. Car enfin, il ne s'agit pas de dire que la vertu mériterait par elle-même qu'on la pratiquât, lors même qu'il n'y aurait nul espoir de récompense. Là n'est pas la question. Nous n'envisageons pas en ce moment les motifs que l'homme peut ou doit avoir d'accomplir la loi morale, mais les exigences de la justice divine. Or, ou il n'y a pas de justice divine, ou Dieu ne peut pas permettre que les biens de ce monde soient le plus souvent la proie du crime, et que tous les maux viennent accabler le juste, sans qu'il y ait, dans une autre vie, une compensation suffisante. S'il ne doit pas à l'homme cette répartition équitable, il se la doit à lui-même, à sa justice et à sa bonté, à la répugnance essentielle qu'il éprouve pour le mal et à l'amour infini qu'il ressent pour le bien [1]).

4me Argument, tiré de la bonté de Dieu. — Tout homme porte au cœur un désir invincible, permanent, du bonheur : un pareil désir n'est pas l'effet des circonstances, car celles-ci sont variables, éphémères : il fait corps avec la nature et, par suite, il a pour auteur l'Auteur de la nature.

Or, aucun bien fini ne satisfait le cœur humain : il a besoin

[1]) Freppel, *ibid.*

de quelque chose de fixe, de supérieur à ce qu'il voit ou imagine.

L'homme est naturellement tourmenté du désir du bonheur.

Or, ce désir ne trouve point satisfaction dans la vie présente ; celle-ci est pour tout le monde une « vallée de larmes ».

On comprend qu'il en soit ainsi, si la vie présente est un temps passager d'*épreuve* qui mène à un état définitif, où le désir naturel du bonheur pourra trouver satisfaction ; supposer, au contraire, que la vie présente est pour l'homme l'état final obligerait à dire que Dieu a mis au cœur de l'homme un désir impossible à satisfaire. Ce serait accuser Dieu de cruauté envers sa créature, ce serait blasphémer sa bonté.

Donc la vie présente est une vie d'épreuve qui sera suivie d'une vie meilleure.

La preuve de la troisième proposition complétera la preuve de la seconde.

285. Troisième proposition : La vie de l'âme n'aura pas de fin, l'âme humaine est immortelle. Preuve de la thèse. — *1er Argument, tiré de la nécessité d'une sanction suffisante à la loi morale.* — Cet argument continue la preuve de la thèse précédente. Nous n'y insisterons pas davantage ici, car il est plutôt du ressort de la philosophie morale ; on démontre là *ex professo* que la sanction de la loi morale doit, pour être suffisante, être *éternelle.*

Donc la vie future n'aura pas de fin ; l'âme est immortelle.

2d Argument, tiré des désirs naturels de l'âme humaine et des attributs de Dieu. — 1° Nous l'avons déjà fait remarquer, l'âme, étant capable de survivre au corps, doit lui survivre réellement, sinon la sagesse divine se trouverait en défaut.

Or, si l'âme est capable de subsister seule après sa séparation d'avec le corps, elle est capable de subsister *toujours.*

Donc la survivance de l'âme n'aura pas de fin.

2° L'âme porte en elle un désir spontané, invincible, d'une existence [1]) et d'un bonheur [2]) sans limites.

Or, un désir qui présente ces caractères de spontanéité et de nécessité ne dépend pas de la volonté libre de l'homme, ni des circonstances variables du milieu extérieur, mais il tient au fond même de notre nature.

Mais la nature ne trompe pas.

Donc la vie et le bonheur de l'âme n'auront pas de fin.

La preuve que notre nature ne nous trompe point repose sur des considérations tirées *a)* de la téléologie universelle, *b)* des attributs de Dieu, auteur de notre nature, *c)* de l'analyse de l'idée du bonheur.

a) Considérations tirées de la téléologie universelle. — La science tend à revenir à la conception téléologique de l'univers, cette grande idée directrice de la philosophie aristotélicienne. Les progrès de la biologie ont mis en pleine lumière l'existence d'une loi universelle et invariable de corrélation

[1]) « Unumquodque naturaliter suo modo esse desiderat. Desiderium autem in rebus cognoscentibus sequitur cognitionem. Sensus autem non cognoscit esse nisi sub hic et nunc. Sed intellectus apprehendit esse absolute, et secundum omne tempus. Unde omne habens intellectum naturaliter desiderat esse semper. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Omnis igitur intellectualis substantia est incorruptibilis ». Iª, q. 75, a. 6.

« Animam humanam esse incorruptibilem probatur ex naturali appetitu, qui in nulla re frustrari potest. Videmus enim in hominibus appetitum esse perpetuitatis ; et hoc rationaliter : quia cum ipsum esse secundum se sit appetibile, oportet quod ab intelligente qui apprehendit esse simpliciter, et non hic et nunc, appetatur esse simpliciter, et secundum omne tempus. Unde videtur quod iste appetitus non sit inanis; sed quod homo secundum animam intellectivam sit incorruptibilis ». Quæst. disput. *De anima*, art. 10.

[2]) « Impossibile est naturale desiderium esse inane ; natura enim nihil facit frustra. Esset autem inane desiderium naturæ si nunquam posset impleri. Est igitur implebile desiderium naturale hominis ; non autem in hac vita (ut ostensum est) ; oportet igitur quod impleatur post hanc vitam. Est igitur felicitas ultima hominis post hanc vitam » *Cont. Gent.*, II, 48.

entre l'organe et sa fonction, c'est-à-dire, entre l'existence d'un organe ou d'un être vivant et l'existence d'un milieu corrélatif approprié au fonctionnement de l'organe ou de l'être organisé. Lorsqu'un organe est découvert, à n'importe quel degré de l'échelle de la vie, le naturaliste ne doute pas que cet organe n'ait sa fonction, et que les conditions nécessaires à sa fonction ne soient réellement données ; il n'y a plus qu'une chose qui peut demeurer pour lui indécise, c'est de savoir *quel* est l'objet de la fonction, *quelles* sont les conditions de son accomplissement. Découvre-t-il des organes « rudimentaires », dont il ne connaît pas le rôle dans l'économie présente du vivant, il n'hésite pas à conclure que ces organes ont servi ou qu'ils serviront à quelque chose, qu'ils s'harmonisaient autrefois avec un milieu disparu ou bien qu'ils tendent à s'harmoniser avec un milieu nouveau ; et c'est là une des considérations sur lesquelles on essaie d'édifier la théorie évolutionniste.

Dès lors, la question de notre destinée se réduit à savoir s'il existe en nous-mêmes des formes de la vie, qui exigent un au-delà ; qui n'auraient aucune signification, qui donneraient dans le vide, si elles ne trouvaient l'immortalité pour support. Or, telle est en fait notre activité supérieure ; telle est l'activité qui constitue tout l'homme en chacun de nous. Pensée, amour, effort moral demeurent foncièrement inachevés et mutilés, de plus en plus vains au fur et à mesure qu'ils se purifient davantage, si tout se termine pour nous avec la dernière pelletée de terre [1]).

Notre *pensée*, en effet, n'est pas close, comme celle des bêtes, dans une portion déterminée du temps et de l'espace ; son élan natif l'emporte plus loin ; elle franchit toute limite et se meut dans l'absolu : de quelque manière qu'elle s'exerce, de quelque côté qu'elle se tourne, c'est toujours de l'éternel qu'elle a en perspective.

L'*amour* exige l'absolu. La nature est trop pauvre pour que

[1]) Piat, *Destinée de l'homme,* p. 147. Paris, Alcan, 1898.

l'homme s'y puisse tenir ; il lui faut toujours avouer que, si elle a de quoi l'affamer, elle n'a rien qui soit capable de le satisfaire. Quand ce n'est pas au début de ses réflexions, c'est à leur terme qu'il en reconnaît et sent l'insuffisance radicale. Et, dans le second cas, lorsqu'il a commencé par choisir la terre pour paradis, son désenchantement et sa lassitude de vivre deviennent si profonds, qu'il ne trouve plus aucune signification à l'existence : tout se décolore à ses yeux et perd son prix ; tout lui devient une source de souffrance, de tristesse et d'ennui... Si l'amour, qui fait le fond de nos âmes, exige l'existence de l'Absolu, c'est que l'Absolu existe et comme notre fin ; c'est qu'il est à la fois le principe qui nous meut et le terme auquel nous tendons ; c'est que notre être est suspendu tout entier à son être. « Il y a quelque chose en nous qui ne meurt pas », et dont la vie est Dieu lui-même.

L'*action morale*, enfin, exige une autre vie. Pour que l'homme ait la force d'accomplir un devoir, il faut qu'il y ait quelque part une patrie de l'équité où l'amour du bien *quand même* puisse cueillir le fruit de son libre effort. Autrement, ce sont les habiles coquins qui l'emportent définitivement sur les bons ; et personne, je crois, ne voudra en pratique d'une vertu qui aboutit à pareille injustice. Ainsi, la morale veut que nous soyons immortels, comme notre nature veut que nous soyons moraux. Vie humaine, vie morale, autre vie : trois idées qu'enchaîne une étroite finalité, trois idées qui ont entre elles une sorte de « corrélation organique ».

La conclusion générale qui se dégage de ces diverses considérations, c'est que, si tout finit avec le dernier soupir, l'homme est un être manqué ; il est tel par nature, il l'est d'autant plus qu'il touche de plus près à son point de maturité. Or, il n'est pas rationnel de croire à une antinomie aussi profonde : on ne peut admettre que cette même finalité qui s'accuse si visiblement dans toutes les espèces inférieures, s'arrête brusquement au plus haut degré de la vie, et y fasse à jamais défaut [1]).

b) Les considérations tirées des attributs de Dieu trouvent à nouveau ici leur place.

[1]) *Ouv. cit.*, p. 193. Cfr. pp. 159, 184 et 230. Sur « l'infaillibilité » des tendances de l'âme humaine, lire les divers ouvrages de Van Weddingen, en particulier ses *Éléments raisonnés de la religion*, 8e édit., p. 444.

D'abord, Dieu, qui est infiniment *sage*, est l'auteur de notre nature.

Or, Dieu ne peut se contredire.

Donc, il ne peut refuser à l'âme la satisfaction d'un besoin naturel de vie et de bonheur que lui-même y a déposé.

Ensuite, « Dieu est *juste :* il ne peut se faire à plaisir le bourreau de sa créature, la remplir de désirs qui jamais ne seront assouvis, la pousser violemment vers un terme qu'elle ne doit jamais atteindre. Pourquoi cet universel besoin du bonheur qui tourmente nos pauvres cœurs, si la vie humaine se termine au tombeau ? Entre la naissance et la mort avons-nous été quelquefois satisfaits ? Hélas ! les plaisirs éphémères de ce monde n'ont fait que tromper la divine langueur de nos âmes, les joies mêmes de la vérité et de la vertu ont été constamment troublées par de basses exigences, assombries par d'incessantes contradictions ! Notre nature est ainsi organisée qu'elle veut, qu'elle espère nécessairement le vrai sans ombre, le bien sans mélange, le repos actif de toutes ses facultés dans la paix, et l'on veut que Dieu la jette impitoyablement dans la nuit, le vide, le néant éternel. C'est atroce et, par conséquent, c'est incroyable, car le propre de la justice divine, dit saint Thomas, est d'accorder à chaque être ce qui convient à sa nature » [1]).

c) Considération tirée de l'analyse de l'idée du bonheur. — Quiconque admet une vie future heureuse, doit l'admettre éternelle ; car un bonheur qui finit n'est pas le bonheur.

Le bonheur, en effet, exige la satisfaction entière de la tendance naturelle de l'âme.

Or, si le bonheur de l'âme devait un jour prendre fin, de trois choses l'une :

Ou l'âme saurait que son bonheur finira et dans ce cas, évidemment, il n'y aurait pas de vrai bonheur pour elle, car la crainte qu'elle aurait de le perdre l'empêcherait dès le premier instant de le trouver complet.

Ou l'âme se ferait illusion et croirait par erreur, mais invinciblement, que son bonheur est inamissible. Or, d'abord, cette

[1]) Monsabré, 17e conférence.

erreur serait déjà un mal pour l'intelligence. Ensuite, une erreur de ce genre ne serait possible que dans l'hypothèse blasphématoire que Dieu lui-même trompât invinciblement l'âme pour la rendre prétendûment bienheureuse.

Si l'erreur n'était pas invincible, si l'âme doutait quel doit être son sort dans l'avenir, ce doute seul serait une source de cuisantes inquiétudes et de perpétuelles angoisses.

Et que l'on ne dise pas que l'âme pourrait ne pas se préoccuper de son sort à venir, car il est évident qu'un être capable de réfléchir doit nécessairement se poser le problème le plus grave de tous, celui de sa destinée.

Donc le bonheur de l'âme sera éternel, ou il ne sera pas du tout.

Or, il doit être : les arguments précédents l'ont démontré.

Donc il sera éternel et, par conséquent, l'âme humaine jouira dans l'autre vie d'une existence *sans fin* [1]).

[1]) « Cum enim ipsa beatitudo sit perfectum bonum et sufficiens, oportet quod desiderium hominis quietet, et omne malum excludat. Naturaliter autem homo desiderat retinere bonum quod habet, et quod ejus retinendi securitatem obtineat ; alioquin necesse est quod timore amittendi, vel dolore de certitudine amissionis affligatur. Requiritur igitur ad veram beatitudinem, quod homo certam habeat opinionem, bonum quod habet, nunquam se amissurum. Quæ quidem opinio si vera sit, consequens est, quod beatitudinem nunquam amittet : si autem falsa sit, hoc ipsum est quoddam malum, falsam opinionem habere, nam falsum est malum intellectus, sicut verum est bonum ipsius, ut dicitur in *VI Ethic.*, c. 2 ; non igitur homo erit beatus, si aliquod malum ei inest ». 1ª 2æ, q. 5, art. 4. Cfr. Lessius, *De summo bono*, lib. III, n. 109.

ARTICLE SECOND

Nature de l'immortalité
La destinée de l'âme dans la vie future

SOMMAIRE : 286. La fin conditionnelle de la nature humaine, abstraction faite de son élévation à l'ordre surnaturel. — 287. Conditions d'obtention du bonheur suprême. — 288. Durée de l'épreuve du libre arbitre : Les réincarnations et la métempsycose. — 289. Comment la privation de la fin est le malheur suprême. — 290. Nécessité naturelle de la résurrection : état de la question. — 291. Preuve de la thèse. — 292. Les enseignements de la Foi sur les destinées surnaturelles de l'humanité. — 293. Résumé et conclusion.

286. La fin de la nature humaine, abstraction faite de l'ordre surnaturel. — On démontre en philosophie morale que la fin de l'homme, considérée *objectivement*, est *Dieu*, et considérée *subjectivement*, la *connaissance de Dieu.*

On se bornera ici à induire de la nature humaine quelle serait sa destinée, si elle n'avait qu'une destinée naturelle.

Il importe de se rappeler que toutes les facultés de l'âme émanent d'une nature unique.

Certes, chaque faculté a son objet propre qui est pour elle *une* fin ; dans ce sens *relatif*, l'homme a donc autant de *fins particulières* que de facultés ; mais envisagé dans la plénitude de son être et de son activité, il n'a qu'*une seule fin ;* les objets des facultés ne sont donc pas des fins, au sens *absolu* du mot, mais des moyens subordonnés *à la fin de la nature* et de la personne humaine.

Dès lors, les facultés organiques et sensitives ne coopére-

ront à la destinée finale que dans la mesure réclamée par la pensée et la volition raisonnable.

Le problème de la destinée *naturelle* dans la vie future, revient donc à savoir quelle sera alors l'activité supérieure de l'âme.

Ce sera la pensée à son plus haut degré possible de perfection : la connaissance la plus parfaite possible de l'objet formel de l'intelligence, c'est-à-dire enfin la science de l'universalité des choses matérielles, de leurs propriétés et de leurs lois, par leurs causes les plus profondes et principalement par leur Cause suprême, y compris la connaissance, négative et analogique, des êtres spirituels et de l'Être divin ; ou, plus brièvement, ce sera la *connaissance synthétique de l'ordre universel par sa Cause suprême.*

Cette connaissance est la *sagesse* ou la *philosophie.*

Elle engendrera naturellement l'activité parfaite de la volonté, c'est-à-dire l'*amour* de Dieu considéré comme Principe et Fin du monde physique et du monde moral ; la *félicité* résultera de cette contemplation et de cet amour parfaits, suivant ces beaux vers du Dante :

. . . . Ciel, ch'è pura luce ;
Luce intellettual piena d'amore,
Amor di vero ben pien di letizia,
Letizia che trascende ogni dolzore [1]).

287. Conditions d'obtention du bonheur suprême. — *Il y a une connexion nécessaire entre la possession ou la privation du bonheur et le bon ou le mauvais usage du libre arbitre.* — Il y a une condition à l'obtention de la béatitude

[1]) . . . . . Le ciel est pure lumière,
Lumière intellectuelle pleine d'amour,
D'amour du vrai tout plein de joie,
D'une joie qui domine toutes les joies.
Parad., Cant. XXX.

finale : celle-ci doit être méritée ; elle est la récompense de ceux qui ont librement respecté l'ordre moral ; sa privation est le châtiment de ceux qui l'ont violé.

État de la question : La fin morale de la nature humaine est Dieu. L'ordre moral consiste donc dans l'amour de Dieu par-dessus tous les biens finis et dans la subordination de ses actes à cet amour suprême. Refuser à Dieu cet amour, lui préférer les biens finis, c'est violer l'ordre moral, en langage chrétien, c'est pécher.

Dieu a voulu que l'homme choisît librement entre sa fin véritable et les biens créés ; dans ce choix réside l'épreuve du libre arbitre.

Quelle est la durée de cette épreuve ? Nous savons, nous chrétiens, qu'elle ne dépasse pas les limites de la vie présente ; mais il serait peut-être malaisé d'asseoir sur les principes de la raison naturelle seule la preuve péremptoire que l'épreuve ne peut se prolonger dans des existences futures.

Toujours est-il qu'elle ne peut se prolonger indéfiniment, elle doit tôt ou tard avoir un terme : car, si les existences successives de l'âme n'avaient point d'issue, son aspiration naturelle au bonheur serait vaine et la sanction de l'ordre moral illusoire.

Il y a donc nécessairement un terme à la durée de l'épreuve du libre arbitre.

Supposons ce terme atteint : nous disons qu'il y a une connexion nécessaire entre la possession ou la privation du bonheur suprême et le bon ou le mauvais usage du libre arbitre.

Preuve de la thèse : Le libre arbitre résume les plus hautes prérogatives accordées par Dieu à sa créature.

Or, supposé que l'obtention ou la privation de la fin suprême de la nature humaine ne fussent pas liées au bon usage ou à l'abus du libre arbitre, le libre arbitre n'aurait

pas le caractère d'un moyen subordonné à la fin suprême de la création.

Donc, les plus hautes perfections du monde créé ne seraient pas subordonnées à la fin suprême de la création ; cela n'est pas possible.

De fait, considérons la fin suprême de la nature humaine du côté de Dieu et du côté de l'homme.

Du côté de Dieu : que serait la gloire de Dieu sans la liberté ? Que vaudraient, aux yeux du Créateur, des hommages forcés où l'homme ne serait que l'instrument passif d'une volonté toute-puissante ?

Du côté de l'homme : la félicité de l'homme serait-elle complète, s'il n'avait conscience de l'avoir librement conquise et de la devoir pour une part à son propre effort ?

Donc le bon ou le mauvais emploi de la liberté morale doit être la cause déterminante de l'obtention ou de la perte du bonheur suprême ; et, par conséquent, le juste qui, au terme de l'épreuve, se trouvera dans l'ordre moral, aimant librement Dieu par-dessus tous les biens créés, entrera en possession du bonheur, tandis que le coupable qui, à l'heure fatale de la cessation de l'épreuve, se trouvera dans un état de désordre moral, en opposition voulue avec Dieu, sera privé du bonheur ; frappé du malheur suprême, il demeurera en conséquence irrévocablement fixé dans son état de damnation désespérée.

« Où l'arbre tombera, dit l'Écriture, il restera » [1]). La raison répugne à l'idée que, dans la lutte entre les abus de la liberté et le devoir, entre la créature insoumise et le Créateur miséricordieux qui aujourd'hui la supporte, le dernier mot resterait à la révolte impunie.

Tôt ou tard, ce qui est le droit doit l'emporter. « L'absolu

[1]) « Si ceciderit lignum ad austrum aut ad aquilonem, in quocumque loco ceciderit, ibi erit ». *Eccl.,* XI, 3.

ne peut être toujours discuté, dit excellemment Mgr d'Hulst. On ne conçoit pas la défaite définitive du bien, et quand on compare ces deux termes, la liberté de l'homme et la souveraineté de Dieu, ce qui étonne, ce n'est pas que le second l'emporte, c'est qu'il puisse différer sa victoire. Il la diffère pourtant, non par faiblesse mais par amour »[1]).

288. Durée de l'épreuve du libre arbitre : Les réincarnations et la métempsycose. — Au point de vue purement rationnel, il est donc démontrable que l'épreuve morale de l'homme aura tôt ou tard un terme ; il nous semble, néanmoins, difficile de démontrer que ce terme doit nécessairement coïncider avec le dernier moment de la vie actuelle, et que toute prolongation d'épreuve au delà de la tombe soit impossible. On conçoit donc que certains esprits aient rêvé pour l'âme une série plus ou moins longue d'existences au cours desquelles elle irait se perfectionnant, des réincarnations successives, la métempsycose. Que penser de ces conjectures ?

Sous le nom de réincarnations, de métempsycose ou de transmigration des âmes, on peut entendre des choses fort différentes : soit une série d'existences sous la double condition que l'âme conserverait la conscience de sa personnalité et qu'il y aurait à la série des migrations un terme final ; soit une série d'existences sans terme final, avec cette réserve toutefois que l'âme conserverait la conscience de sa person-

[1]) *Conf. de N.-D.*, 1891, 5me conf, p. 210. — « Anima, dit saint Thomas, quemcumque finem ultimum sibi præstituisse invenitur in statu mortis, in eo fine perpetuo permanebit, appetens illud ut optimum, sive sit bonum sive sit malum, secundum illud Eccl. XI, 3 : « Si ceciderit lignum ad austrum aut ad aquilonem, in quocumque loco ceciderit, ibi erit ». Sic igitur post hanc vitam, qui boni in morte inveniuntur, habebunt perpetuo voluntatem firmatam in bono ; qui autem mali tum inveniuntur, erunt perpetuo obstinati in malo ». *De verit.*, q. 24, art. 10.

nalité; soit enfin une série indéfinie d'existences, avec la perte de la conscience de l'identité personnelle.

Ces deux dernières hypothèses sont inconciliables avec les propositions démontrées dans les pages précédentes. En effet, si la série des existences de l'âme devait n'avoir *jamais de terme*, il est manifeste, comme nous l'avons dit, que l'aspiration au bonheur serait vaine et la sanction de l'ordre moral illusoire.

Manifestement aussi, ce que l'homme désire dans le bonheur c'est *son* bonheur ; « frapper un coupable qui se regarderait comme *un autre* que celui qui a fait le mal, ce serait vraiment frapper un mort » [1]), et, par conséquent, le désir du bonheur et les exigences de la sanction morale réclament impérieusement la *conscience de l'identité personnelle.*

Quant à la première hypothèse, si la raison, laissée à elle seule, peut difficilement la déclarer impossible, ou même certainement fausse, il n'y a aucune raison positive, toutefois, qui plaide en sa faveur. Rien, en effet, ne justifie la supposition que le temps d'épreuve, qui doit certainement finir tôt ou tard, se prolongerait au delà de la vie présente. Il est indéniable, au contraire, que l'ignorance où nous sommes d'existences antérieures à celle que nous menons est une forte présomption contre la supposition d'une pluralité d'existences dans l'avenir [2]).

289. Comment la privation de la fin est le malheur suprême. — L'homme qui finit son temps d'épreuve, obstiné dans le mal, doit, nous l'avons fait voir, être privé de sa fin. Cette privation que nous appelons en langage chrétien un état de damnation, exclut le bonheur ; mais pourquoi et comment est-elle le malheur suprême ?

[1]) Mgr d'Hulst, *Conf. de N.-D.*, 5me conf.
[2]) V. E. Méric, *L'autre vie,* t. I, liv. II, ch. IV-VI.

Il y a conflit entre la nature du damné et sa libre volonté.

La nature, de tout son poids, entraîne l'homme vers Dieu seule fin légitime de tout être humain ; la volonté du damné, de toute son énergie, répudie Dieu.

La nature se détourne des biens créés, qui ne peuvent la satisfaire ; la volonté les désire obstinément.

De là, un conflit sans issue, toujours recommençant.

Et de ces deux tendances contraires, aucune n'est capable d'atteindre jamais, chez le damné, son objet ; ni la nature, car Dieu est irrévocablement perdu pour elle ; ni la volonté, les biens créés ayant disparu ; il y a donc là deux mouvements qui se perdent désespérément dans le vide.

C'est une faim insatiable qui, éternellement, n'a que le néant pour pâture ; une soif inextinguible qui, éternellement, n'a que le vide pour s'étancher. Les fables du paganisme avaient mis en tableaux ce supplice et cette rage : Ixion tournant incessamment sa roue ; et Sisyphe roulant un rocher qui retombe sans cesse ; et Tantale dans ce fleuve d'eau vive qui fuit impitoyablement ses lèvres brûlantes.

La lutte entre la nature et la volonté est d'autant plus vive que la connaissance de la bonté souveraine de Dieu et de l'inanité des biens créés est devenue plus évidente ; le désespoir est d'autant plus intense et plus douloureux que les illusions sont dissipées et que le réprouvé a la claire vision qu'il pouvait être heureux s'il l'avait voulu.

Tel est le châtiment du coupable, ce que la théologie catholique appelle l'enfer.

C'est le lieu où il n'y a plus d'espérance, selon le mot du Dante : « Vous qui entrez, quittez toute espérance » [1]).

[1]) Per me si va nella città dolente :
Per me si va nell' eterno dolore :
Per me si va tra la perduta gente.
Giustizia mosse 'l mio alto Fattore :
Fecemi la divina Potestate,

Mais d'où vient, dira-t-on, que la volonté du damné s'obstine dans le mal ? Ne reste-t-elle pas libre et, par conséquent, capable de repentir et d'amendement ?

Oui, la volonté reste libre ; Dieu ne détruit pas la nature des êtres, pas même dans le châtiment final.

La volonté, envisagée en elle-même, *physiquement*, abstraction faite de l'état où par sa faute elle se trouve placée, pourrait se détourner des faux biens qu'elle a follement aimés, et se retourner vers Dieu, en un mot, se convertir.

Mais cette conversion ne peut être que conditionnelle : car le damné voit et se trouve obligé de confesser que Dieu doit à l'ordre de ne plus lui accorder une épreuve nouvelle [1] ; il voit donc qu'il n'y a plus de connexion possible entre la conversion de sa volonté et l'obtention du souverain bien ; il voit que l'irrévocabilité de sa damnation est exigée par l'ordre moral et, par conséquent, voulue nécessairement par Dieu : de là, la haine de son péché non parce que c'est une faute,

La somma Sapienza, e 'l primo Amore.
. . . .
. . . .
Lasciate ogni speranza, voi ch' entrate.

Par moi l'on va dans la cité des pleurs,
Par moi l'on va dans la douleur éternelle,
Par moi l'on va parmi la race damnée.
La justice fut le mobile du souverain qui m'a fait :
Mon Auteur, c'est la Puissance divine,
La Sagesse souveraine et le premier Amour.
. . . .
. . . .
Vous qui entrez ici, quittez toute espérance.

L'enfer, Chant III.

[1] « Causa confirmationis in malo, partim quidem accipienda est ex Deo, partim ex libero arbitrio. Ex Deo quidem, non sicut faciente vel conservante malitiam, sed sicut non largiente gratiam ; quod quidem ejus justitia deposcit ; justum est enim ut qui bene velle dum possent noluerunt, ad hanc miseriam deducantur ut bene velle omnino non possint ». *De verit.*, q. 24, a. 10.

mais parce que cette faute est pour lui une cause de juste châtiment [1]; de là, par conséquent, une rage désespérée causée par la conscience de la disproportion qui existe et doit persister entre l'état d'indignité où il est, et le bien suprême pour lequel il était fait et vers lequel sa nature le porte irrésistiblement; de là l'impénitence finale, l'obstination dans le désordre ; le damné, tout en confessant, malgré lui, la justice de Dieu, maudit le juge qui l'exerce, il se maudit lui-même ; c'est sa façon à lui de proclamer le triomphe final du Créateur [2]).

[1]) « Per pœnitentiam doleri non possunt peccata dæmonum et etiam hominum damnatorum, quia affectus eorum sunt confirmati in malo, ita quod non potest eis displicere peccatum, in quantum est culpa, sed solum displicet illis pœna quam patiuntur, ratione cujus aliquam pœnitentiam infructuosam habent. Unde talis pœnitentia non est cum spe veniæ, sed cum desperatione ». S. Thomas, *Summ. Th.*, p. 3, q. 85, a. 1.

[2]) Saint Thomas cherche à approfondir la raison psychologique pour laquelle les damnés demeurent obstinés dans le mal.

Chez les démons, natures exclusivement spirituelles, l'obstination se comprend, dit-il ; les esprits purs n'ont pas de passions sensibles ; il n'y a donc chez eux que deux causes de leur obstination dans le mal, à savoir l'inclination vicieuse de la volonté et une fausse appréciation de l'intelligence sur le choix d'un bien particulier. Or, il n'y a pas chez un pur esprit des tendances appétitives multiples, pouvant éventuellement se contrarier l'une l'autre. Dès lors, quand leur volonté est inclinée au mal, elle l'est totalement. De plus, il n'y a pas de raisonnement, mais des jugements immédiats ; et, par conséquent, tous les jugements des purs esprits ont le caractère de fixité et d'irrévocabilité de nos jugements immédiats, tels que celui qui nous fait prononcer, par exemple, que le tout est plus grand que la partie. Donc, conclut saint Thomas, un ange est incapable de changer ni de jugement ni de volonté.

Or, poursuit-il, la condition d'une âme arrivée au terme de sa destinée est fort voisine de celle d'un pur esprit.

Donc l'obstination des damnés dans le mal se comprend par analogie avec celle des esprits réprouvés.

« In angelo peccatum ex passione esse non potest, quia passio non est nisi in sensibili parte animæ, quam angeli non habent. Unde in peccato angeli duo solum concurrunt : scilicet inclinatio habitualis in peccatum, et falsa æstimatio virtutis cognitivæ de particulari eligibili. Cum autem in angelis non sit multitudo appetitivarum potentiarum, sicut est in hominibus, quando appetitus eorum tendit in aliquid, totaliter inclinatur in illud, ut non sit ei aliqua inclinatio inducens in contrarium. Qui vero

Il nous a paru nécessaire d'exposer ici dans ses grandes lignes la réponse que peut fournir la raison au problème de la destinée finale. Une étude plus complète de la question est du ressort de la philosophie morale, de même que l'examen des objections que soulève la thèse de l'éternité des peines [1]).

Il nous reste une dernière question à examiner, elle a pour objet les conditions dans lesquelles l'homme jouira de son bonheur éternel. Est-ce l'âme seule ou l'âme réunie au corps qui sera en possession du bonheur ?

rationem non habent, sed intellectum : quidquid æstimant, per modum intelligibilem accipiunt. Quod autem accipitur intelligibiliter, accipitur irreversibiliter, ut cum quis accipit, omne totum esse majus sua parte. Unde angeli æstimationem, quam semel accipiunt, deponere non possunt, sive sit vera, sive falsa .. Quod aliquis homo in statu viæ non possit esse ita obstinatus in malo, quia et passio solvitur et reprimitur, et habitus non totaliter animam corrumpit, et ratio non ita pertinaciter falso adhæret, quin per contrariam rationem possit abduci. Sed post statum viæ anima separata non intelligit accipiendo a sensibus, nec erit in actu potentiarum appetitivarum sensibilium, et sic anima separata angelo conformatur et quantum ad modum intelligendi, et quantum ad indivisibilitatem appetitus, quæ erant causæ obstinationis in angelo peccante : unde per eamdem rationem in anima separata obstinatio erit. In resurrectione autem corpus sequetur animæ conditionem et ideo non redibit anima ad statum, in quo modo est, in quo a corpore necesse habet accipere, quamvis corporeis instrumentis utatur ; et ita tum eadem obstinationis causa manebit ». *De verit.*, q. 24, a. 10, 11.

[1]) Il y a cependant une objection qui vient si naturellement à l'esprit que nous ne pouvons la passer sous silence. La disproportion entre la durée de la faute et les peines de l'enfer est contraire, dit-on, à la justice de Dieu.

A cela nous répondons : La justice exige qu'il y ait proportion entre la peine et la *gravité* de la faute, mais elle n'exige pas que la durée de la peine réponde au temps qu'il a fallu pour consommer la faute.

Un vol, un faux, un meurtre, peuvent ne durer qu'un instant : la justice les punit de plusieurs années de détention, de travaux forcés à perpétuité, de la peine de mort. L'opinion publique inflige à ces crimes une flétrissure ineffaçable, elle l'étend même aux fils innocents d'un père ou d'une mère coupable. Songe-t-on à taxer d'injustice les tribunaux humains ou le sentiment dont l'opinion publique se fait l'écho ?

Dira-t-on qu'il y a même disproportion entre la *gravité* de la faute et la sévérité de la peine ?

Qui l'oserait soutenir ? Qui est en état de mesurer la proportion d'une

Nous croyons, pour notre part, que la résurrection du corps est nécessaire au bonheur *complet* de l'âme arrivée au terme de sa destinée.

290. Nécessité naturelle de la résurrection. État de la question. — Évidemment, nous ne prétendons pas que la résurrection est naturelle, dans le sens que l'âme aurait la puissance de se former elle-même, après la mort, un corps nouveau, vivant et sensible ; nous savons que la formation des corps ressuscités doit être l'œuvre de Dieu ; mais nous croyons que cette formation d'un corps nouveau par l'action toute-puissante de Dieu est réclamée par l'âme raisonnable, pour son bonheur *parfait* et, dans ce sens, qui est après tout le seul rigoureux, nous sommes d'avis que la résurrection est *naturelle.*

Bien entendu, il ne s'agit pas de la résurrection dans les conditions glorieuses où elle s'accomplit *de fait* aujourd'hui, au témoignage de la Foi révélée, mais simplement de la résurrection en ce qu'elle implique *essentiellement,* nous voulons dire la réunion de l'âme et du corps.

Nous ne prétendons pas que le corps, qui ressuscitera pour la vie définitivement heureuse du juste, doive être sous tous rapports identique à celui auquel l'âme est unie durant l'épreuve de cette vie mortelle ; il semble naturel, au con-

offense faite à Dieu par la créature, dans la pleine conscience de soi et la complète indépendance de sa volonté ? Car, ne l'oublions pas, c'est cette offense seule qui est déclarée punissable de l'enfer.

Pour comprendre la gravité de l'offense de Dieu, il faudrait avoir la proportion exacte de la majesté, de la souveraineté, de la bonté de Celui que le péché offense. Or, nous ne l'avons pas. Tout ce que nous pouvons en dire, c'est que sa gravité dépasse celle de toute offense positivement concevable. Dans ce sens, il est exact de dire, avec saint Thomas, que le péché mortel renferme une malice infinie et, dès lors, rien de surprenant que la privation éternelle de Dieu, avec ses conséquences, en soit le châtiment. Voir sur toute cette question Mgr Gay, *Sermons de Carême,* tome I : Sermon sur l'éternité des peines.

traire, que la Providence délivre alors le corps ressuscité des infirmités et des besoins qui entraveraient le libre essor des facultés supérieures de l'âme, selon cette observation que fait saint Thomas, à propos de la résurrection surnaturelle, mais qui s'applique en principe à l'état de félicité en général :

« Ad perfectam operationem intellectus (in statu beatitudinis) requiritur quidem abstractio ab hoc corruptibili corpore, quod aggravat animam, non autem a spirituali corpore quod erit totaliter spiritui subjectum ».

291. Preuve de la thèse. — L'*argument fondamental* repose sur ce fait que l'imagination et, par conséquent, le corps organisé est pour l'activité supérieure de l'âme un auxiliaire naturel.

Il suit de là, en effet, que le déploiement normal de l'activité intellectuelle demande le concours de l'organisme, et que l'âme isolée du corps se trouverait dans un état d'infériorité relative, incompatible avec les exigences du bonheur parfait.

Sans doute, le corps n'est pas *essentiel* à l'activité de l'âme. Étant spirituelle, l'âme peut subsister sans corps, partager les conditions d'existence des purs esprits et recevoir de ceux-ci ou de Dieu lui-même les espèces intelligibles qui, dans la vie présente, lui sont fournies par le ministère des sens.

Mais, pour être intrinsèquement possible, l'état de séparation n'en est pas moins *inférieur* à l'état d'union ; suivant ce mot de Cajetan, déjà mentionné plus haut (**231**) : « *Perfectiorem* statum habet anima in composito quam extra ».

L'intelligible pur, en effet, dépasse les forces natives de l'âme humaine, et, par conséquent, à moins de recevoir de Dieu un secours surnaturel auquel elle n'a aucun droit, l'âme ne pourrait s'élever à la hauteur d'un pareil objet. Mise en présence de l'intelligible pur, elle serait, dit Aristote, dans la condition de l'oiseau de nuit en face du soleil. La pure lumière ne l'éclairerait pas, elle l'éblouirait, parce que son

œil n'est fait que pour discerner la vérité tempérée des ombres de la matière.

Donc l'objet qui répond le mieux aux conditions imparfaites de notre pauvre intelligence, c'est l'intelligible présenté dans le sensible.

Donc enfin, la condition naturelle et la plus parfaite de l'activité de l'âme raisonnable, c'est l'union de l'âme et du corps.

Mais il semble évident que l'âme ne sera pas *complètement* heureuse, tant qu'elle ne possédera pas toute la perfection dont elle sait qu'elle est susceptible. « Omne enim imperfectum perfectionem consequi naturaliter cupit », dit fort bien saint Thomas.

Donc, enfin, la résurrection est naturelle.

Notre thèse s'inspire des enseignements de saint Thomas qui se prononce expressément, au nom de la raison, pour la résurrection des corps. Le saint Docteur ne dit pas expressément, il est vrai, si les arguments qu'il énumère sont, dans sa pensée, apodictiques ou seulement probables.

Voici ses preuves :

« Ad ostendendum resurrectionem carnis futuram, écrit-il, évidens ratio suffragatur, suppositis his quæ in superioribus sunt ostensa.

» Ostensum est enim in secundo libro animas hominum immortales esse. Remanent igitur post corpora a corporibus absolutæ. Manifestum est etiam ex his quæ in secundo dicta sunt, quod anima corpori naturaliter unitur, est enim secundum suam essentiam corporis forma Est igitur contra naturam animæ absque corpore esse. Nihil autem quod est contra naturam, potest esse perpetuum. Non igitur perpetuo erit anima absque corpore. Quum igitur perpetuo maneat, oportet etiam corpori iterato conjungi quod est resurgere. Immortalitas igitur animarum exigere videtur resurrectionem corporum futuram.

» Adhuc : ostensum est supra in tertio libro naturale hominis desiderium ad felicitatem tendere. Felicitas autem ultima est felicis perfectio. Cuicumque igitur deest aliquid ad perfectionem, nondum habet felicitatem perfectam, quia nondum ejus desiderium totaliter quietatur : omne enim imperfectum perfectionem

consequi naturaliter cupit. Anima autem a corpore separata, est aliquo modo imperfecta, sicut omnis pars extra suum totum existens : anima enim naturaliter est pars humanæ naturæ. Non igitur homo potest ultimam felicitatem consequi, nisi anima iterato corpori conjungatur ; præsertim quum ostensum sit, quod homo in hac vita non potest ad felicitatem ultimam pervenire » [1]).

[1]) Le célèbre apologiste chrétien, auquel nous avons emprunté ci-dessus une page éloquente sur la nécessité d'une vie future, développe avec une remarquable vigueur les preuves dont le Docteur angélique vient de nous fournir le résumé.

« La nature humaine, dit Athénagore, est l'assortiment admirable d'une âme immortelle et d'un corps dont les organes sont proportionnés aux facultés de l'âme. Ce n'est pas à l'âme seule et selon sa nature particulière, ni au corps seul et sans aucun rapport avec l'âme, que Dieu a prétendu donner l'être et la vie, mais bien à l'homme qui réunit ensemble l'âme et le corps. Dieu veut qu'il y ait entre ces deux associés communauté de vie, de fin, de destinée et que cette communauté aille, en un certain sens, jusqu'à l'identité. En effet, l'âme et le corps ne faisant qu'un même être, auquel on attribue également et les affections de l'âme et les mouvements du corps, les raisonnements et les sensations, l'inertie et l'activité, ne faut-il pas aussi que tout ce composé ait le même sort et un but unique ? Ne faut-il pas qu'il règne une espèce d'harmonie et de sympathie entre tout ce qui concerne l'homme, et qu'il en soit de sa fin et de sa destinée comme il en est de sa naissance, de sa nature, de sa vie animale, de ses actions, de ses passions, c'est-à-dire, que tout cela soit commun à tout homme, et que la fin de l'homme soit proportionnée à sa nature ? Ne voyons-nous pas que l'harmonie qui résulte de toutes les opérations de l'âme et de tout le mécanisme du corps n'est qu'une seule et même harmonie, que l'esprit n'a pas la sienne à part, et la matière encore moins ? Pourquoi donc voudrions-nous diviser la destinée de ce tout unique ? Or, si tout l'homme est destiné à une même fin, il ne pourra l'atteindre qu'autant qu'il conservera sa constitution naturelle. Mais comment l'homme pourra-t-il persévérer dans sa constitution naturelle, sans que toutes les parties qui la forment se trouvent réunies ? Et comment pourront-elles se réunir, si celles qui ont été disséminées ne viennent pas se ranger de nouveau et dans le même ordre qu'auparavant ? La nature de l'homme, ou sa constitution, prouve donc la nécessité d'une résurrection ».

Ajoutons que la résurrection est nécessaire pour conserver à l'homme la place qui lui revient dans l'ensemble des choses. En le créant, Dieu a jeté, pour ainsi dire, un pont entre le monde des esprits et le monde des corps ; il a lié entre elles, par un trait d'union permanent, la matière et l'intelligence. La fonction particulière à l'homme, c'est d'élever la matière à la hauteur de l'esprit, de faire reluire sur elle le rayon de la beauté morale, de l'ennoblir par ce commerce intime et ce contact de

« Item sicut in tertio libro ostensum est, ex divina providentia peccantibus pœna debetur, et bene agentibus præmium. In hac autem vita homines ex anima et corpore compositi peccant vel recte agunt. Debetur igitur hominibus et secundum animam et secundum corpus præmium, vel pœna. Manifestum est autem quod in hac vita præmium ultimæ felicitatis consequi non possunt, ex his quæ in tertio libro sunt ostensa. Multoties etiam peccata in hac vita non puniuntur, quin immo, ut dicitur Job XXI, *Hic impii vivunt, confortati sunt, sublimatique divitiis.* Necessarium est igitur ponere iteratam animæ ad corpus conjunctionem, ut homo in corpore et anima præmiari et puniri possit » [1]).

tous les moments, de l'associer enfin à toutes les grandeurs de l'intelligence : par son organe, par sa médiation, l'univers physique, amassé dans son corps comme dans un abrégé sublime, s'élève vers le Créateur, qu'il bénit par la voix d'un représentant naturel, roi et pontife de la création. Voilà pourquoi l'homme, destiné à relier deux mondes entre eux, participe à la fois de l'un et de l'autre : il existe comme la pierre, il croît comme la plante, il sent comme l'animal, il pense comme l'ange; il résume en lui tous les modes d'existence inférieurs pour les couronner par la vie de l'intelligence. Cela posé, séparez les deux substances sans espoir de réunion, détruisez le temple de l'âme sans le réédifier jamais : l'accord est rompu, l'harmonie disparaît, le plan divin perd sa grande unité, et cette chaîne magnifique des êtres, qui s'étend jusqu'à Dieu, n'a plus d'anneau intermédiaire par lequel l'existence matérielle se rattache à l'existence spirituelle. Si donc il y a de la justesse et de la proportion dans l'œuvre de la création, si tout y conspire pour former un ensemble harmonique et bien ordonné, il faut que l'homme recouvre, après une dissolution momentanée, ce qui faisait de lui le représentant naturel de l'univers physique auprès de Dieu, son médiateur et son organe : en d'autres termes, il faut qu'il ressuscite ». Voir Freppel, *ouv. cité;* Fessler, *Instit. Patrologiæ,* ed. Jungmann, I, p. 233.

[1]) S. Thomas, *Cont. Gent.*, IV, 79. Cette troisième preuve, qui ne serait pas suffisante à elle seule, vient à l'appui des précédentes. « Si, poursuit Athénagore, la loi morale ne reçoit que dans une autre vie sa sanction définitive et complète, le corps, aussi bien que l'âme, doit avoir sa part dans cette rétribution proportionnée au mérite. Car c'est en union avec le corps que l'âme accomplit tous ses actes bons ou mauvais : donc, c'est en union avec lui qu'elle doit recevoir sa récompense ou subir sa peine. Si l'âme est le sujet de la connaissance et le principe de nos déterminations, il n'est pas moins vrai de dire que la loi morale règle les fonctions du corps non moins que les mouvements de l'âme. La chair est l'organe habituel, l'instrument nécessaire par lequel le principe spirituel se produit au dehors, agit et opère. Dès lors, n'est-il pas juste, n'est-il pas rationnel que ce compagnon de l'âme, lequel a partagé ses travaux, contribue à son mérite ou à son démérite, coopère à tous

292. Les enseignements de la Foi sur les destinées surnaturelles de l'humanité. — En toute hypothèse, la fin objective de la créature ne pouvait être que Dieu. Mais cette vérité, qui est Dieu, il y a deux manières pour nous de la connaître, l'une *médiate*, naturelle, l'autre *immédiate*, surnaturelle, dont nous instruit la Révélation divine. Bien que le développement de cette distinction soit, à parler rigoureusement, un hors-d'œuvre dans un ouvrage de philosophie, nous croyons que plusieurs de nos lecteurs ne le jugeront pas inutile.

La première manière de connaître Dieu nous apprend *qu'Il est ;* elle nous dit en plus *ce qu'il n'est pas*, qu'il ne peut être confondu avec aucun des êtres sensibles et contingents ; elle est possible à l'homme livré à ses propres forces, par l'emploi du triple procédé, analysé ailleurs, de causalité, de négation et de transcendance ; aussi l'appelle-t-on *naturelle.*

La seconde nous apprend *positivement ce que Dieu est*, par exemple, qu'il est Père et Fils et Saint-Esprit, une seule nature en trois personnes. Une pareille connaissance n'appartient de droit qu'à Dieu lui-même, mais il a plu à Dieu de la communiquer à l'âme humaine ; Il la lui communique en substance, dès la vie présente, par la foi ; Il lui en donnera l'intuition *directe*, sans intermédiaire, dans la vie de la gloire. Cette intuition, entraînant pour la volonté un bonheur parfait, s'appelle *vision béatifique* [1]).

La foi et la vision béatifique ne sont possibles à la créature, à l'homme en particulier, que moyennant des secours absolu-

ses actes, soit également associé à sa destinée finale et participe à son immortalité par la résurrection »? Freppel, *ouv. cité.*

Ces preuves nous paraissent aussi solides qu'elles sont éloquemment développées, et l'on sent au ton qui les inspire que la résurrection des corps passait aux premiers siècles de l'Église pour une doctrine appuyée sur la raison philosophique aussi bien que sur les enseignements révélés.

[1]) S. Thomas, *Cont. Gent.*, I, 3.

ment gratuits qu'il plaît à la Bonté divine d'accorder à notre intelligence et à notre volonté, mais qui dépassent les forces et les exigences de toute nature créée ou créable : aussi la foi et la vision immédiate de Dieu s'appellent-elles *surnaturelles*.

Une *destinée purement naturelle* eût été possible, sans doute, mais elle n'a jamais été qu'une *hypothèse ;* dès l'instant où Il a créé le premier homme, Dieu lui assigna *en fait*, à lui et à sa descendance, une destinée *surnaturelle ;* Il leur assure les moyens *surnaturels* pour y atteindre. La fin de l'homme et les moyens qui y répondent formant ensemble un *ordre*, il faut dire que l'ordre *naturel* n'a jamais été qu'une hypothèse ; le seul ordre réel, historique, est l'ordre *surnaturel*.

Ajoutons que les corps des bienheureux ressusciteront revêtus de prérogatives et de qualités spécialement glorieuses ; ils seront en quelque sorte « spiritualisés »[1]), ainsi que s'exprime l'apôtre saint Paul.

Il faut renoncer à décrire ce bonheur du ciel au sujet duquel le même saint a dit : « L'œil de l'homme n'a point vu, son oreille n'a point entendu et son cœur ne peut comprendre ce que Dieu a préparé à ceux qui l'aiment ». Les plus beaux génies chrétiens confessent leur impuissance à concevoir et à exprimer la contemplation directe de l'infini, qui doit être la source de la béatitude céleste.

Saint Augustin rapporte dans ses *Confessions* l'entretien aussi touchant que sublime qu'il eut sur ce sujet avec sa mère, au moment où elle allait dire adieu à la vie :

« Nous nous trouvâmes seuls, elle et moi, écrit-il, appuyés contre une fenêtre, qui donnait sur le jardin de la maison que nous habitions à Ostie, et dans laquelle, loin des bruits du monde, après les fatigues d'une longue route, nous attendions le moment de nous embarquer. Nous conversions donc seuls avec une douceur charmante ; oubliant le passé pour nous porter vers ce qui était devant nous, nous cherchions entre nous, à la lumière de cette vérité qui

[1]) Lire E. Méric, *ouv. cité,* livre III, ch. V.

n'est autre que vous-même, ô mon Dieu, quelle devait être cette vie éternelle des saints « que l'œil de l'homme n'a point vue, que son oreille n'a point entendue, et que son cœur ne peut comprendre ». Or, nous aspirions des lèvres du cœur aux célestes courants de votre fontaine, « cette fontaine de vie qui réside en vous », pour nous y désaltérer autant que nous pourrions, et nous élever de notre mieux à des considérations aussi hautes.

» Comme notre entretien nous avait conduits à cette conclusion, que les plaisirs des sens, si grands qu'ils puissent être, et quel que soit l'éclat qui les environne, loin de soutenir la comparaison avec la félicité de l'autre vie, ne méritaient pas même un souvenir, nous primes ensemble notre élan avec un redoublement d'amour et nous parcourûmes l'une après l'autre toutes les choses corporelles, jusqu'au ciel lui-même, d'où le soleil, la lune et les étoiles répandent leur lumière sur la terre. Puis nous portâmes encore plus haut nos pensées, nos discours, notre admiration pour la beauté de vos œuvres. Nous en vînmes à considérer nos âmes, mais sans nous y arrêter, pressés d'atteindre cette région d'inépuisables délices, où vous rassasiez éternellement Israël de la nourriture de la vérité, et où la vie est la sagesse même, principe de tout ce qui existe, de tout ce qui a existé et de tout ce qui existera ; sagesse qui ne naît point, mais qui est aujourd'hui telle qu'elle a été et telle qu'elle sera toujours ; ou plutôt, on ne peut dire d'elle ni qu'elle a été, ni qu'elle sera, mais seulement qu'elle est, parce qu'elle est éternelle : car avoir été et devoir être, ce n'est pas être éternel.

» Nous nous disions donc : supposons une âme en qui les agitations du monde, les vains fantômes de la terre, de l'air, des eaux et des cieux fassent silence ; une âme qui se fasse silence à elle-même, et qui s'élève au-dessus d'elle-même sans s'occuper de ce qu'elle est ; une âme pour laquelle il n'y ait plus ni songes, ni images, ni parole humaine, ni signes, ni rien de ce qui passe : en un mot, une âme en présence de laquelle tout se tienne dans le silence. Toutes ces choses ne disent-elles pas d'ailleurs à qui sait les comprendre : Nous ne nous sommes pas créées nous-mêmes, mais nous sommes l'œuvre de Celui qui demeure éternellement? Supposons, dis-je, qu'après avoir dit cela, toutes ces choses se taisent, satisfaites d'avoir ainsi porté l'homme à prêter l'oreille à leur Créateur. Supposons qu'alors Dieu parle lui-même et seul, non plus par la voix de ses créatures, mais par lui-même, et que nous entendions sa parole, sans qu'elle revête l'expression du langage de l'homme, ni de celui des anges, ni du bruit du tonnerre, ni des paraboles ; et que celui que nous aimons dans les créatures daigne nous parler sans elles : eh bien ! du coup nous voici au but et le vol rapide de notre pensée nous a élevés jusqu'à la sagesse éternelle qui est immuable au-dessus de tout. Supposons maintenant que cette

extase se continue, que toutes les autres visions d'un ordre bien inférieur s'évanouissent, et que notre âme soit ravie, absorbée, plongée dans la joie de cette ineffable contemplation, de sorte que notre vie soit éternellement ce qu'a été cet éclair d'intelligence après lequel nous soupirions : ne serait-ce pas là la traduction vivante de cette parole : « Entrez dans la joie de votre Seigneur ? » [1].

L'auteur de la *Divine Comédie* tient un langage analogue. Arrivé au dernier chant de son poème, il décrit le repos inaltérable de la volonté dans la possession du Bien absolu ; puis il essaie de peindre la contemplation de la Trinité divine ; mais il ne trouve ni symbole ni langage appropriés à son sujet ; le dernier mot de son œuvre est un aveu d'impuissance.

Cosí la mente mia tutta sospesa,
Mirava fissa immobile ed attenta,
E sempre di mirar faceasi accesa.

A quella luce cotal si diventa,
Che volgersi da lei per altro aspetto,
È impossibil che mai si consenta ;

Peró che il ben, ch'è del volere obbietto,
Tutto s'accoglie in lei, e fuor di quella
È difettivo ció che lí è perfetto.

Omai sarà più corta mia favella,
Pure a quel ch'io ricordo, che di un fante
Che bagni ancor la lingua alla mammella.

. . . .

Nella profonda e chiara sussistenza
Dell' alto Lume parvermi tre giri
Di tre colori e d'una continenza ;

Ainsi mon âme tout en suspens,
Regardait fixe, immobile et attentive,
Et toujours de plus en plus brûlait de regarder.

Au feu de cette lumière on devient tel
Qu'il devient impossible que jamais l'âme consente
A s'en détourner pour regarder autre chose :

[1]) *Confessions,* liv. IX, ch. X.

Parce que le bien, qui est l'objet du vouloir,
S'est tout entier concentré en elle; et que, hors d'elle,
Tout est défectueux qui là est parfait.

Désormais ma parole sera plus impuissante
A rendre mes souvenirs, que celle de l'enfant,
Qui mouille encore ses lèvres à la mamelle.

. . . .

Dans la substance profonde et claire
De cette sublime lumière, il m'apparut trois cercles
De trois couleurs et d'une seule circonférence;

E l'un dall' altro, come Iri da Iri,
Parea riflesso, e il terzo parea fuoco
Che quinci e quindi egualmente si spiri.

Oh quanto è corto il dire, e come fioco
Al mio concetto! E questo, a quel ch'io vidi,
È tanto, che non basta a dicer poco.

O luce eterna, che sola in te sidi,
Sola t'intendi, e, da te intelletta
Ed intendente, te ami ed arridi!

. . . .

Ma non eran da ció le proprie penne:
Se non che la mia mente fu percossa
Da un fulgore, in che sua voglia venne.

All'alta fantasia qui mancò possa;
Ma già volgeva il mio disiro e il *velle*,
Sí come ruota ch'egualmente è mossa,
L'Amor che muove il sole e l'altre stelle.

L'un d'eux, venant d'un autre, comme un arc-en-ciel dédoublé,
Apparaissait réfléchi : et le troisième était comme une flamme
Qui de deux foyers distincts également s'exhale.

Oh! comme la parole est à court, et comme elle est lâche
En face de ma pensée! Et ma pensée, en face de ce que j'ai vu,
Est si peu de chose, que de dire qu'elle est peu c'est déjà trop dire.

O lumière éternelle, qui seule en toi-même résides,
Qui seule te penses, et qui pensée par toi
Et te pensant toi-même t'aimes et te souris :

. . . .

Mais je n'étais pas de force à cela, de mes propres ailes ;
Il fallut que mon âme fût frappée
D'un éclair, pour que son désir s'accomplît.

A l'imagination la plus haute ici la force manque :
Mais déjà en moi le désir et le vouloir cédaient,
Tout comme une roue qui doucement est mue,
Sous l'attrait de l'Amour, qui meut le soleil et les autres étoiles.

Parad., Cant. XXXIII, v. 97.

RESUMÉ ET CONCLUSION

293. La Psychologie est l'étude philosophique de la vie chez l'homme.

Nous avions donc à étudier la vie à tous ses degrés, la vie *organique* ou végétative d'abord, ce fut l'objet de la *première partie ;* puis, la vie *sensitive ou animale*, ce fut l'objet de la *deuxième partie ;* enfin la vie *intellective ou raisonnable* qui fournit la matière de la *troisième partie*, la principale du Traité.

La vie *intellective* consiste dans la *pensée* et la *volition.* Étudier ces *actes* en eux-mêmes et dans leurs rapports avec les actes de la vie organique et sensitive ; remonter de la pensée et de la volition aux *facultés* qui les émettent, de ces facultés enfin à la *nature* d'où elles émanent, tel fut l'objet du *chapitre I* de la troisième partie. Cette étude nous amena à la conclusion que l'âme humaine est *spirituelle* et *simple*, mais qu'elle est *naturellement et substantiellement unie à la matière.*

La nature de l'homme bien comprise, il devenait aisé de s'expliquer son *origine* et sa *destinée :* ce fut l'objet des *chapitres II* et *III.*

Nous avons ainsi rempli notre programme, car la philosophie n'a pas d'autre mission que de rechercher les causes *matérielle* et *formelle*, la cause *efficiente* et la cause *finale* des êtres qu'elle étudie.

L. D.

TABLE ONOMASTIQUE

TABLE DES MATIÈRES

TROISIÈME PARTIE

De la vie intellective ou raisonnable

AVANT-PROPOS

CHAPITRE I

NATURE DE L'AME HUMAINE

ARTICLE PREMIER

Actes et facultés propres à l'homme

PREMIÈRE SECTION

La connaissance intellectuelle et l'intelligence

§ 1

Objet de la connaissance intellectuelle

§ 2

Origine des connaissances intellectuelles

§ 3

Processus du développement de l'intelligence

DEUXIÈME SECTION

Volition et volonté

§ 1

L'acte volontaire nécessaire

§ 2

L'acte libre

§ 3

Les suites de l'acte volontaire : Les états affectifs, les sentiments

TROISIÈME SECTION

Étude comparative entre les actes de l'homme et ceux de l'animal

ARTICLE SECOND

Les mutuelles influences de la vie sensitive et de la vie suprasensible

PREMIÈRE SECTION

Les sens et la raison

DEUXIÈME SECTION

La volonté et les autres activités de l'âme

ARTICLE TROISIÈME

Nature du premier principe de la vie chez l'homme

PREMIÈRE SECTION

L'âme raisonnable est spirituelle

DEUXIÈME SECTION

L'âme raisonnable et le corps ou l'unité substantielle du moi

---

CHAPITRE II

ORIGINE DE L'AME HUMAINE

CHAPITRE III

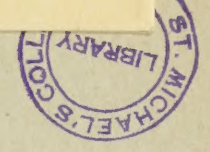
DESTINÉE DE L'HOMME

ARTICLE PREMIER

L'existence d'une vie immortelle ou l'immortalité de l'âme

ARTICLE SECOND

Nature de l'immortalité
La destinée de l'âme dans la vie future


ST. MICHAEL'S COLL
LIBRARY